البرهان السديد

في

الاجتهاد والتقليد

بسم الله الرحمن الرحیم

البرهان السدید فی الاجتهاد والتقلید: رشحات دروسنا خارج الفقه

کاتب:

آیت الله العظمی محمد باقر موحدی نجفی

نشرت فی الطباعهٔ:

دار التفسیر

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

البرهان السدید فی الاجتهاد والتقلید: رشحات دروسنا خارج الفقه المجلد ۲

اشاره

سرشناسه : موحدی نجفی، محمدباقر، ۱۳۳۴ -

عنوان و نام پدیدآور : البرهان السدید فی الاجتهاد والتقلید: رشحات دروسنا خارج الفقه/ محمد باقر موحدی نجفی ؛ [تهیه کننده] الحوزهالعلمیه فی قم المقدسه.

مشخصات نشر : قم: دار التفسیر، ۱۴۲۹ق.= ۱۳۸۷ -

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : ۶۰۰۰۰ ریال: دوره ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۱۰۲-۹ : ؛ ج.۱ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۱۰۰-۵ : ؛ ۶۰۰۰۰ ریال: ج.۲: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۱۰۱-۲

وضعیت فهرست نویسی : برون سپاری.

یادداشت : عربی.

یادداشت : ج.۲ (چاپ اول: ۱۴۲۹ق.= ۱۳۸۷).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : اجتهاد و تقلید

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : حوزه علمیه قم

رده بندی کنگره : BP۱۶۷/م۸ب۴ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱

شماره کتابشناسی ملی : ۱۲۵۰۰۴۹

الاهداء

سیدی ومولای أبوالحسن الإمام أمیرالمؤمنین صلی اللّه علیک وعلی آبائک وأبنائک الطیبین الطاهرین هذه جهودی بضاعه

مزجاه بين يـديک متواضـعه بـذلتها فی سبيل خـدمه الـدين الحنيف وتخليد تراث العلمی وفقه أهل البيت عليهم السـلام يامدافع رساله السماويه وأخو صاحب الشريعه الخالده ووصيه المنصوبه ولا آراها متناسبه وذلک المقام

ص: ١

الريفع وأرانى مقصرا وقاصرا غير أنّ الهدايا على قدر مهديها فتفضّل علىَّ ياسيدى ومولاى بالقبول فإنّه غايه المأمول وما توفيقى إلاّ باللّه العلى العظيم عليه توكلت وإليه أنبت وبه أستعين محمد باقر الموحدى النجفى

الفصل الثامن

اشاره

التقليد ومعناه اللغوى والاصطلاحى وآراء الفقهاء فى التقليد والآثار المترتبه عليه وكيفيه وجوبه نفسيا أو غيريا أو طريقيا، وأدلته من الكتاب والسنّه والإجماع

والسيره العقلائيه الارتكازيه الحمد للّه ربّ العالمين، والصلاه والسلام على سيدنا ونبيّنا محمد وآله

الطيبين الطاهرين ولعنه اللّه على أعدائهم أجمعين.

قال اللّه تبارک وتعالى فى القرآن الكريم:

«فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَارَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»(١) .

ماهيه التقليد:

بعد أن تحدّثنا عن الاجتهاد نصل إلى بحث التقليد ومتعلقه؟

وفى هذا الموضوع بشكل عام يتمّ البحث فى أربع جهات:

ص: ٢

١- سوره التوبه، الآيه ١٢٢.

۱ - البحث فی معنی التقلید اللغه وعرفا.

۲ - البحث فی معنی التقلید وتعریفه فی اصطلاح العلماء والفقهاء.

۳ - البحث فی وظیفه المقلِّد (بالکسر) بالنسبه للتقلید، لأنّ المقلّد یجب أن یکون مجتهدا فی أصل جواز التقلید ویعلم بأنّ الطریق والحجّه الشریعیه للأحکام الإلهیّه غیر الضروریه یمرّ من خلال تقلید المجتهد، وإلّافإنّ أصل التقلید یتوقف علی القول بجواز تقلید المجتهد، بمعنی أنّ جوازالتقلید مستندا إلی قول المجتهد بإخبار أنّ المجتهد قال للمقلِّد جائز لذایلقّده العامی فإنّه یستلزم الدور مضافا ولا یکون حجّه، لأنّه لا یعلم أنّ تقلید

المجتهد حجّه أم لا؟ فإذا قال بأنّه حجّه تعبدا بدون علم بالحجّه فهو بدعه وحرام: «قُلْ أَاللّه ُأَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللّه ِ تَفْتَرُونَ»(۱) . إذن فتوقف أصل تقلید المقلِّد علی قول المجتهد ممنوع عقلاً وشرعا.

۴ - البحث فی دلیل وجوب التقلید، لأنّ المقلِّد نفسه لست له الصلاحیه للتحقیق فی أنّ آیه النفر أو آیه السؤال هل تدلّ علی جواز تقلید الفقیه أو لا تدلّ؟ أویحقق فی روایات الکتب الأربعه: «التهذیب، الاستبصار، من لا یحضره الفقیه،

الکافی» سندا ودلاله ویتدبر فی بیان الحکم الشرعی للتقلید وهل یجوز له التقلید أو لا یجوز؟ فهذا الأمر غیر متیسر للمقلِّد، إذا فیجب علی المجتهد أن یبحث ویحقق فی دائره أدله جواز التقلید أو عدم جوازه من الکتاب والسنّه

وکذلک من جهه حکم العقل والعقلاء ویری رأیه فی هذه المسأله.

المعنی اللغوی:

ما هو التقلید فی اللغه؟ التقلید لغه بمعنی جعل القلاده فی العنق، سواءکانت القلاده موضوعه فی عنق إنسان أو عنق حیوان، یقال: قلّدته القلاده فتقلدها.

ویذکر صاحب صحاح اللغه هذا المعنی فی التقلید، والتقلید فی الدین یعنی أن یعمل المقلِّد تبعا لفتوی المجتهد ویجعل عمله کقلاده علی رقبه المجتهد، أی یضع مسؤولیه عمله بعهده المجتهد، فلو أنّ فتوی المجتهد کانت مخالفه للواقع فإنّ مسؤولیه ذلک فی ذمّه المجتهد وعلی رقبته، وکذلک یمکن القول فی معنی هذا المفرده بعکس ما تقدّم وأنّ الفتوی المجتهد تکون بمثابه القلاده فی عنق المقلِّد حیث یتبع المقلِّد فتوی المجتهد کمن وضعت فی رقبته

۱- سوره یونس، الآیه ۵۹.

القلاده فکل ما یفتی المجتهد فإنّه یتحرک علی مستوی الامتثال والتعبد، ولکن هذا المعنی للتقلید غیر متعارف. إذن فمعنی التقلید لغه بمعنی القلاده،والشخص الذی یعمل طبقا لفتوی المجتهد فی المسائل الدینیه فهو یضع مسؤولیه عمله کالقلاده فی رقبه المجتهد، وذلک کنایه عن أنّ مسؤولیه عمل المقلِّد وضعت علی رقبه المجتهد.

وبهذا المعنی ورد تقلید الهدی فی حجّ القران حیث إنّ الوظیفه المسلم المکی هوحجّ القران، لأنّ الحجّ علی ثلاثه أنواع: حجّ الإفراد، حجّ التمتع، حج القران.

أمّا حجّ التمتع فهو وظیفه المکلّف الذی یعیش أبعد من ۱۶ فرسخا عن حدود مکه.

وأمّا حجّ الإفراد والقران فهو وظیفه المکلّف من أهالی مکه، فالشخص الذی یعیش فی مکه یجب علیه أن یأتی بحجّ القران ولهذا الحج وشروط وخصوصیات منها أن یصطحب الحاج الهدی معه، ولذا قیل عنه حج القران، فیقترن الحاج مع الهدی ویضع علی عنقه نعلیه کالقلاده علامه علی أنّ هذا الحیوان للهدی حیث یعلّق النعلین اللذین صلی بهما هذا الحاج علی رقبه الحیوان، وتعلیق النعلین علی

رقبه الشاه أو الإبل یعنی أنّ هذا الحیوان المقلَّد بعلامه الهدی، أی النعلین، هو هدی وقربان فیجوز أکل لحمه، فهذا التقلید بالنعلین علامه علی أنّ هذا الحیوان من الهدی. المهم أنّ التقلید یعنی وضع القلاده فی العنق.

وفی حدیث عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله عندما نصب الإمام علی علیه السلام لمقام الإمامه والخلافه، وجعل مسؤولیه الإمامه والخلافه بعهدته علیه السلام وهکذا مسؤولیه لاتباع الإمام علی علیه السلام علی رقبه الاُمّه

الإسلامیّه ورد فی هذا الحدیث: «الخلافه قلَّدها رسول اللّه علیّا»(۱) .

النتیجه:أنّ التقلید فی اللغه بمعنی وضع القلاده فی العنق، وکما قلنا إنّ وضع القلاده ربّما توضع فی رقبه الإنسان أو فی رقبه الحیوان، ومن هنا جاء المعنی

اللغوی فی التقلید فی مسائل الدین، فعندما یقال إنّ هذا المکلّف مقلِّد فهذایعنی أنّه یقلِّد المجتهد فی أعماله ویضع مسؤولیه عمله فی المسائل الدینیه فی رقبه المجتهد کالقلاده.

المعنی العرفی:

أمّا المعنی العرفی للتقلید فذکرت له معانٍ متعدده وأهمها معنیان:

۱ - ذهب بعض إلی أنّ التقلید عباره عن الالتزام العملی من قبیل تقلید الولاه، فعندما یقلِّد الوالی یعنی أن یلتزم هذا الوالی عملاً بمسؤولیه المهمّه التی انیطت بعهدته.

۲ - وذهب آخرون إلی أنّ التقلید عباره عن التبعیه للغیر، فالمقلِّد هو من یتبع غیره، من قبیل من یقلِّد صوت غیره ویتبعه ویطلق أصواتا یحاکی صوت ذلک الغیر،

مثلاً يغنى مثله، ولذلک يقال فى العرف إنّ هذا

ص: ۴

۱- مجمع البحرين، ماده قلده - مصباح الأصول، ج۴، ص ۵۳۶.

الشخص يقلِّد فلانا فى النداء أو فى كيفيه التحدث أو المشى، وعلى هذا الأساس فإنّ معنى التقليد عرفا وبشكل عام أمران:

أحدهما:إنّ هذا الشخص يقلِّد غيره يعنى يلتزم بالعمل بمسأله معينه.

والآخر:أن يقلُّده بمعنى أنّه تابع له أو يتبع الغير، وبذلك يمكن تقرير النسبه بين المعنى اللغوى والمعنى العرفى للتقليد وأنّ النسبه بينهما عموم من وجه وتكون الإجماع فى مورد الالتزام والعمل.

التقليد فى اصطلاح الفقهاء:

أمّا البحث فى الجهه الثانيه، أى فى معنى التقليد فى اصطلاح الفقهاء ففى هذه المورد عدّه أقوال:

١ – إنّ التقليد عباره عن: الالتزام برأى وفتوى الغير بالعمل، وطبعاالالتزام هنا أمر قلبى ولا يرتبط بالعمل الخارجى، ولكن يرى صاحب العروه: أنّ التقليد عباره عن الالتزام بقول الغير سواءً عمل المقلِّد بقول الغير أم لم يعمل. حيث يقول صاحب العروه: «التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد، بل ولو لم يأخذ بفتواه، فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى فى تحقق التقليد»^[(١)] .

٢ – التقليد عباره عن العمل بفتوى الغير، أى أنّ المجتهد إذا أفتى بأنّ صلاه الجمعه فى زمان الغيبه واجب تخييرى، فعندما يتحرك المقلِّد على مستوى العمل بهذه الفتوى ويصلّى صلاه الجمعه على أساس أنّها واجب تخييرى، فحينئذٍ يتحقق منه التقليد.

٣ – إنّ التقليد عباره عن الاستناد لفتوى الغير.

٤ – إنّ التقليد عباره عن العمل المستند لفتوى الغير، وهذا القول يختلف عن القول الثالث الذى ورد فيه تعبير الاستناد أيضا، بمعنى أنّ التقليد عباره عن العمل المستند لفتوى الغير ففى صوره أن يكون مستندا إلى فتوى الغير ومتصفا

بهذه الصفه يقال عنه: تقليد، ولكن إذا كان عمله عباره عن العمل بقول الغيردون أن يكون هذا العمل موصوفا بتلك الصفه ومعنونا بعنوان المستند لفتوى الغير فلا يعتبر تقليدا، مثلاً فى التسبيحات الأربعه يأتى المصلّى بها مرّه

واحده استنادا إلى فتوى الغير وأن يكون دليله لذلك فتوى الغير.

٥ – التقليد عباره عن تعلّم الفتوى للعمل بها، والشخص الذى يريد أن يتعلّم

١– العروه، المسأله ٨ باب التقليد.

ويفهم فتوى المجتهد للعمل بها فإنّ ذلك يعتبر تقليدا له سواء عمل بها أم لم يعمل، وهذا هو قول (المرحوم الميلانى).

۶ - التقليد عباره عن الالتزام بالمقترن بالعمل، أى أن يعتقد المقلِّد بقول الغير ويعمل به (وهو قول المرحوم الخوانسارى).

۷ - التقليد عباره عن قبول قول الغير تعبدا وبدون حجّه، وعدم الحجّه أعم يشمل الحدسيات والحسيات ويختلف عن الفتوى، لأنّ الفتوى تتعلق بالأمر الحدسى فقط،وأمّا غير الحجّه فيشمل الأمور الأمور الحسيه. وطبعا فإنّ قبول فتوى الغير هوالحجّه للمقلِّد لا أنّ نفس فتوى الغير تكون حجّه، نظير البيّنه فى مقام الشهاده،أى أنّ مقام الشهاده هو قبول البيّنه كحجّه تعبديه، أمّا نفس البيّنه فليست

بحجّه. وكذلك فى هذا المقام فالتقليد عباره عن قبول قول الغير من دون حجّه،أى أنّ قبول قول الغير تعبدا بالنسبه للمقلِّد يكون حجّه تعبديه، لا أنّ نفس قول الغير هو الحجّه.

۸ - ما ذكره المرحوم الآخوند صاحب الكفايه من أنّ التقليد عباره عن: الأخذ بقول الغير من أجل العمل فى الفروعات، وأمّا فى الأمور الاعتقاديه فالتقليد عباره عن الالتزام القلبى.

۹ - وذكر صاحب المعالم أنّ جميع تعاريف الفقهاء للتقليد تعود لتعريف واحد وهو عباره عن العمل بقول الغير، ورغم أنّ الوارد فى تعبير صاحب المعالم كلمه «أخذ» يعنى أنّ التقليد عباره عن الأخذ بقول الغير أو فتوى الغير، ولكن

المراد من الأخذ بالقول يختلف عن العمل بقول وفتوى الغير.

على أيّه حال المهم فى تعريف التقليد واختلاف المتأخرين فيه أنّ بعضهم يرى التقليد عباره عن الالتزام بقول الغير ولو لم يعمل به كما قال صاحب العروه.

وبعض يرى أنّ التقليد عباره عن الالتزام المقترن بالعمل بقول الغير كمارأينا فى الرأى السادس.

وبعض آخر يرى أنّ التقليد عباره عن الالتزام فى العقائد والعمل فى الفروع بقول الغير كما تقدم فى كلام المرحوم الآخوند. وهذه التعابير لتعريف التقليد تختلف فيما بينها اختلافا جوهريا، لأنّ من الواضح أنّ الالتزام القلبى يختلف عن العمل الخارجى ولا يمكن الجمع بينهما، فالالتزام صفه قلبيه وفى مقابله العمل الخارجى بفتوى الغير وهو عمل جوارحى، فإذا كان التقليدعباره عن الالتزام بالقلبى بقول الغير فإنّ التقليد يتحقق بنفس الالتزام ولوأنّه لم يتحرك على مستوى العمل بفتوى الغير، وإذا كانت ماهيه التقليد عباره عن العمل بفتوى الغير فمادام لم يعمل بفتوى الغير فإنّ التقليد لا يتحقق منه ويفترق من حيث النتيجه.

وهذا الاختلاف فى معنى التقليد وارد فى مسأله البقاء على تقليدالميت والعدول من المجتهد الحى إلى المجتهد الحى الآخر حيث يتجلى الفرق بين

هذه التعاريف فى هذه المسائل. شلغم فلو كان التقليد عباره عن الالتزام القلبى أو عباره عن تعلّم الفتوى من أجل

العمل فإنّ التقليد يتحقق بمجرّد الالتزام بفتوى المجتهد، فإذا مات ذلك المجتهد وكان هذا المقلِّد ملتزما بفتواه جاز له العمل بها والبقاء على تقليد هذا المجتهد الميت من خلال الالتزام بفتاواه المذكوره فى الرساله العمليه،

وهذا المعنى لا يكون من تقليد الميت ابتداءً بل يصدق عليه جواز البقاء على تقليد الميت رغم أنّه لم يعمل بفتاوى هذا المجتهد فى حياته، لأنّ معنى التقليد عباره نفس الالتزام بالفتوى أى الاعتقاد بهذه الفتوى من أجل العمل

بها، فعندما يكون معنى التقليد نفس الالتزام والاعتقاد من الأجل العمل بالفتوى فهذا يعنى تحقق التقليد منه حتى لو لم يصدر منه عمل خارجى بالفتوى.

أمّا لو كان معنى التقليد عباره عن العمل بفتوى المجتهد فما لم يعمل ويتحرك على المستوى الخارجى لتطبيق الفتوى فإنّه لا يتحقق التقليد منه وبعد صدورالعمل بالفتوى لا يجوز أن يعدل إلى مجتهد حى آخر، ولكن ما لم يعمل بفتواه وكان لديه التزام قلبى فقط من أجل العمل بفتوى الغير فحينئذٍ يجوز له العدول إلى مجتهد آخر.

أمّا إذا كان معنى التقليد عباره عن الالتزام بالعمل بفتوى الغير فمجرّد أن يعتقد بفتوى المجتهد فلا مجال حينئذٍ للعدول إلى مجتهد حى آخر إلّا مع احزارأعلميه المعدول إليه.

توضيح ذلك:كان البحث فى معانى التقليد عند الفقهاء ومن جمله ما ذكر فى تعريف التقليد ما نسب إلى ضياءالدين العراقى من أنّ التقليد عرفاعباره عن الالتزام بقول الغير، ولكن شرعا فإنّ متعلق وجوب التقليد هو العمل،أى أن يتحرك المقلِّد على مستوى العمل بفتوى المفتى، لأنّ فتوى المجتهد حجّه شرعيه بالنسبه له، والدليل على هذا المدعى أنّ أدله جواز التقليد مساوقه لأدله حجّيه خبر الواحد، فكما أنّ مفاد أدله حجّيه خبر الواحد لزوم العمل على طبق خبر الثقه، فإنّ مفاد حجّيه الفتوى هو هذا المعنى أيضا، وتدلّ على لزوم العمل طبقا لفتوى المجتهد، غايه الأمر أنّ أدله حجّيه الفتوى لا تشمل مواردتعارض الفتوى بين مجتهدين أو تعارض الفتاوى المتعدده كما هو الحال فى موردتعارض الروايات حيث يخرج هذا المورد عن شمول أدله حجّيه خبر الواحد، لأنّ أدله حجّيه الفتوى سواء كانت لفظيه كآيه النفر والروايات الشريفه أم عقليه

كسيره العقلاء فإنّها قاصره عن شمولها للفتاوى المتعارضه، لأنّ الجمع بين المتناقضين محال ذاتا.

وكذلك الحال فى عدم شمولها لتعيين أحد المتعارضين لأنّه ترجيح بلا مرجح ولاتشمل أحدهما غير المعين والفرد المردد، لأنّ الفرد المردد ليست له هويه خارجيه ولا ماهيه، فالعقل يحكم فى هذا المورد بلزوم تحصيل الحجّه التعينيه

على الحكم الشرعى.

نقد ومناقشه:

إنّ تعريف التقليد بأنّه التزام عملى بقول الغير لا يجانس المعنى اللغوى والعرفى للتقليد، لأنّ معنى التقليد لغه عباره عن جعل

القلاده فی عنق الغیر،وعلیه فالتقلید فی اللغه هو التبعیه للغیر وجعل مسؤولیه عمله کقلاده فی عنق

ص: ۷

الغير لا أنّ معنى التقليد أن يلبس الإنسان القلاده على

رقبته ويلتزم بفتوى الغير، لأنّه حينئذٍ يكون هذا الشخص هو المقلَّد (بالفتح)ويكون المجتهد هو المقلِّد (بالكسر).

إذن فلو قلنا أنّ معنى التقليد عباره عن الالتزام العملى بفتوى المجتهد فإنّه لا يتناسب مع المعنى اللغوى للتقليد، لأنّ المقلَّد هو المجتهد ومعنى التقليدفى اللغه أن يضع القلاده فى عنق الغير وهكذا الشخص العامى فى المسائل الشرعيه يضع مسؤوليه عمله بالفتوى كالقلاده فى عنق المجتهد، ولكن فى هذاالتعريف يكون المقلِّد هو الذى يضع القلاده فى رقبته ويكون حينئذٍ هو المقلَّد

(بالفتح) ويكون المقلِّد (بالكسر) هو المجتهد.

أمّا من حيث الوجوب الشرعى فالتقليد عباره عن العمل بفتوى الغير، وهذا ممّايمكن استظهاره من أدله جواز التقليد من قبيل آيه النفر والروايات وسيره العقلاء الداله على وجوب العمل بقول الغير.

بيان ذلك: إن سيره العقلاء تدلّ على وجوب العمل تحت نظر أهل الخبره، وتقليدقول الفقهاء فى الأحكام الشرعيه يعتبر من مصاديق هذه الكبرى، فالفقيه فى المسائل والأحكام الشرعيه يعتبر من أهل الخبره.

أمّا آيه النفر فتدلّ على لزوم النفر ووجوب التفقه فى الدين وأنّ هذا المتفقّه فى الدين يجب أن ينذر الناس بالأحكام الإلهيّه لعلهم يحذورن، والحذر لا يعنى الخوف بل يعنى العمل بالأحكام التى بيّنها المنذر، ولو كان الانذار واجبا

على المنذر ولكن العمل به غير واجب فإنّ يستلزم اللغويه و العبثيه، وعلى هذاالأساس يمكن القول بأنّ آيه النفر تدلّ على العمل بقول الغير وبانذار الغير.

وأمّا الروايات فتدلّ أيضا على حجيّه فتوى المجتهد، حيث يمكن القول إنّها تدلّ على وجوب العمل بفتوى المجتهد، لأنّ الإفتاء والاستفتاءإنّما يكون له معنى ومفهوما إذا كان الغرض منه العمل به .

أمّا ما ذكره المرحوم ضياء الدين العراقى فى مورد الفتويين المتعارضتين وأنّ أدله جواز التقليد قاصره عن شمول هذا المورد وأنّ مقتضى حكم العقل تعييناتحصيل الحجّه عن الحكم الشرعى، فهو أيضا مورد تأمل لأنّ مقتضى حكم العقل فى مورد أن يكون للمكلّف علم إجمالى بالتكليف الإلهى ويعلم أنّ فى ذمّته أحكاماإلهيّه ويجب عليه امتثال هذه الأحكام، فعليه يكون هذا المكلّف وبمقتضى العلم

الإجمالى مكلّف بالتكليف الإلهى ومقتضى حكم العقل إسقاط التكليف الإلهى وافراغ الذمّه منه.

اسقاط جميع التكاليف:

إنّ العقل يحكم بوجوب اسقاط جامع التكليف فى الذمّه سواءً كان هذا الاسقاط من خلال الاجتهاد أو يكون اسقاط التكليف من طريق العمل بالاحتياط أو من طريق حجّه أخرى واتباع فتوى المجتهد أو اسقاط التكليف بواسطه إتيان نفس الواقع،

أی أنّ الشخص الذی لیس مجتهدا ولا مقلِّدا ولا محتاطا لكنه يأتی بالتكليف الإلهی الواقعی فإنّ ذلك يكون مجزيا له، ومن هنا فعمل الجاهل القاصر لا يكون باطلاً، فالجاهل القاصر الذی لم يعمل بالاجتهاد ولا بالتقليد ولا بالاحتياط

ولكنه كان عمله مطابقا للواقع فإنّ هذا العمل يقع مجزيا وصحيحا ولو خالف فتوى المجتهد لأنّه لم يخالف الواقع وقد أتى بالتكليف الواقعی والحكم النفس الأمری الإلهی، و من هنا يتبيّن أنّ التقليد فی البدايه ليس واجبا تعيينا على

العامی حتى يقال بأنّ التقليد واجب تعيينی على الجاهل بالأحكام وعلى العامی، ففی البدايه يحكم العقل بأنّ الإنسان مكلّف وعليه اسقاط ذمّته من التكليف الإلهی، وفی ذلك هو مخير لاسقاط الذمّه بين العمل بالاجتهاد أو

العمل بالاحتياط، وإذا عجز عن الاجتهاد والاحتياط فتصل النوبه لتقليد غيره فی المسائل الشرعيه واتباعه حيث يكون قبول قول الغير حجّه عليه فی موردالعمل بالتكليف الشرعی.

إذن بحكم العقل فإنّ التقليد واجب تخييری عقلی للمكلّف وهو عِدل الاجتهادوالاحتياط لا أنّ الاحتياط فی نظر العقل هو العمل بقول الغير كواجب تعيينی،وعلى ضوء ذلك يتبيّن أنّ القول بأنّ مقتضى حكم العقل هو وجوب العمل وتحصيل

الحجّه تعيينا ليس له و جه.

إنّ مقتضى حكم العقل اسقاط الذمّه من التكليف الإلهی، وطريق اسقاط الذمّه يمكن من خلال الاجتهاد وكذلك بواسطه الاحتياط، وإذا لم يتيسر هذان الطريقان فمن

الممكن اسقاط الذمّه بواسطه التقليد، والطريق الرابع: إتيان نفس الواقع فإنّه أيضا مبرىء للذمّه.

أمّا ما يقال من أنّ أدله جواز التقليد من الآيات والروايات وسيره العقلاء تدلّ على العمل بالفتوى فهو مورد تأمل، لأنّ أهم دليل على وجوب التقليد سيره العقلاء، وسيره العقلاء لا تدلّ على وجوب العمل بفتوى الغير، بل تدلّ على

طريقيه الفتوى فيما إذا كانت حجّه، إنّ سيره العقلاء تقول: إنّ قول الخبير حجّه وطريق إلى الواقع ولابدّ لك من ترتيب الأثر على هذا الطريق الممضاه للواقع لا أنّ سيره العقلاء تدلّ على وجوب العمل بقول الخبير، فإنّه لا يوجد مثل هذا

الوجوب العملی فی دلاله سيره العقلاء، وتقدّم أنّ سيره العقلاء تدلّ على طريقيه قول الخبير إلى الواقع وتنجز الواقع على المكلّف كما أنّ سيره العقلاءفی مورد حجّيه

خبر الثقه تدلّ على طريقيه خبر الثقه إلى الواقع ولا تدلّ على وجوب العمل بخبر الثقه، أمّا الآيات والروايات فسيتبيّن لاحقا أنّها فی مقام الإرشاد لحكم العقل وإمضاء سيره العقلاء.

معنى التقليد فی مدلول الروايات:

رأينا أنّ العمده فی الأدله على جواز التقليد، سيره العقلاء وأنّها لا تدلّ على وجوب العمل بقول المجتهد بل تدلّ على طريقيه

قول الخبير للواقع ولزوم رجوع الجاهل إلى العالم.

ص: ٩

أمّا الروایات التی تدلّ علی جواز التقلید فقد أخذ فی سیاقها فتوی الفقیه والراوی، والأخذ هنا لا یساوق العمل بالفتوی.

ومن جمله هذه الروایات هی روایه حماد البزاز یقول: دخلت علی علی بن محمّدعلیهماالسـلام بسر من رأی فسألته عن أشیاء من الحلال والحرام. فأجابنی عنها.

فلما ودعته قال لی: «یاحماد إذا أشـکل علیک شـیء من أمر دینک بناحیتک فسل عنه عبدالعظیم بن عبداللّه الحسنی واقرأه منّی السلام»(۱) . ومن هذه الروایه نفهم أنّ أمر الإمام علیه السلام للراوی بالسؤال من عبدالعظیم أنّه جعل الحجیّه لقوله.

وفی روایه أخری عن علی بن المسیب الهمدانی عن الإمام الرضا علیه السلام قال سألته: مِمَن آخذ معالم دینی فقال علیه السلام : «عن زکریا بن آدم وهو مأمون

علی الدین والدنیا»(۲) . فمضـمون هـذه الروایه أخـذ معالم الدین من الراوی والفقیه، وبالرغم من أنّ کلمه «أخذ» قابله للاطلاق علی العمل أیضا

ولکنّها لا ترادف العمل بقول الغیر، بل إنّ الأخذ والتعلّم یکون مقدّمه للعمل لا نفس العمل.

ومن جمله الروایات، روایه علی بن یقطین الـذی سأل الإمام الرضا علیه السـلام عن الرجوع لمسائل الدین، فأمره الإمام بأنّ یأخذ معالم لدینیه من عبدالعزیزالمهتدی(۳) ، وکما نری أنّ هـذه الروایات تبیّن وجوب تعلّم الحدیث وجوب تعلّم الفتوی، ومعلوم أنّ الشـارع عنـدما یوجب تعلّم الأحـادیث والأحکـام إنّمـا یکون ذلک لأجل العمل بها، وعلی هـذا الأساس فالتقلیـد عباره عن تعلّم الفتوی للعمل لاأنّه العمل بنفس الفتوی.

ومن جمله الروایات التی تـدلّ علی هـذه المعنی روایه الاحتجاج المعروفه لـدی الجمیع تقول: «من کان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدینه، مخالفا علی

هواه، مطیعـا لأمر مولاه فللعوام أن یقلّدوه»(۴) ، والمسـتفاد من هـذه الروایه أنّ التقلید عباره عن قبول فتوی الغیر للعمل بها، وهذا یعنی أنّ قول الغیرحجّه فی مقـام العمـل ولا یعنی أنّ موضوع الخطاب فی الروایات نفس العمل، إذن فهـذه الروایه أیضا لا تـدلّ علی أنّ التقلید عباره عن العمل بقول الغیر.

وأمّا الاستدلال بروایه الاحتجاج علی وجوب التقلید فمشکل لأنّه:

أولاً:إنّ هذه الروایه مرسله من حیث السند.

ثانیا:إنّ هذه الروایه تدلّ علی وجوب التقلید بشـکل مطلق حیث یقول: إذا توفرت هذه الشروط للفقیه فللعوام أن یقلّدوه. فإذا قلنا إنّ هذه الروایه

۱- مستدرک وسائل الشیعه. ج۱۷. ص ۳۲۱.

۲- وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۱۰۶، أبواب صفات القاضی، ح۲۷؛ مجمع الفوائد، ص ۲۷.

۳- وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۱۰۷، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، ح۳۴.

۴- الاحتجاج، للطبرسی، ص۲۲۵، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۱۰۷، الباب ۱۱ أبواب صفات القاضی، ح ۳۴.

تـدلّ على جواز التقليـد فيجب أن يقـال بجواز التقليـد أيضا فى أصول الـدين، لأنّ الروايه مطلقه من حيث جواز التقليـد وتشـمل أصول الدين أيضا، فى حين أنّه بالضروره العقليه والنقليه لا أحد يقول بجواز التقليد فى أصول الدين، لأنّ

المعرفه التقليـديه أمر تعبـدى وظنى والمعرفه فى باب أصول الـدين يجب أن تكون عقليه يقينيه ووجـدانيه لا معرفه ظنيه. نعم، لا مانع بأن يكون مبدأ حصول اليقين ومعرفه أصول الدين من طريق التقليد بحيث إنّ الإنسان من خلال التقليد

يصل إلى اليقين والمعرفه بالمبدأ والمعاد فيكون التقليد طريقا لمعرفه أصول الدين، ولا يجب أن يكون مبدأ اليقين لدى الإنسان فى معرفه أصول الدين هوالأدله الاجتهاديه والاستدلاليه، فلا مانع فى أن يكون الطريق لمعرفه أصول

الدين تعبديا وتقليديا حيث يصل الإنسان من خلال التقليد إلى اليقين الوجدانى بأصول الدين.

ولكن نفس المعرفه الظنيه القلبيه الحاصـله من قول المجتهـد لا تكفى فى معرفه أصول الدين، لأنّ المعرفه الظنيه لا تورث اليقين بل تقترن عاده مع احتمال

خلاف الواقع والخطأ وهذا لا يورث الإنسان اليقين بأصول الدين، ومعلوم أنّ حصول اليقين فى أصول الدين لازم لأنّ المعتبر فى أصول الـدين هو الاعتقاداللازم بالمبـدأ والمعاد والمعرفه الظنيه لا تفضـى إلى الجزم، ومن هنا لايجوز التقليـد فى أصول الـدين، لأنّه لا يوجوب الاعتقاد ولا يدفع احتمال العقاب عند الخطأ.

عدم جواز التقليد فى أصول الدين:

أمّا الأدله على عدم جواز التقليد فى أصول الدين فهى:

١ - أنّ التقليـد يختص بـالعوام فى مقـام بيـان الوظيفه العمليه والخارجيه يجب على المكلّف الـذى ليس بمجتهـد ولا محتاط أن يلتزم ويعمل فى الأحكام الإسلاميّه طبقا لفتوى المجتهد الجامع للشرائط، وأمّا فى باب أصول الدين وهى

من الأمور الجوانحيه والقلبيه منشأ الأعمال فيجب على الإنسان الاعتقادالقلبى بالمبـدأ والمعـاد وهـذا الاعتقـاد القلبى ليس أمر خارجيا حتى يكون موردالتقليـد، فيجب أن يحصـل الإنسان على معرفه فى أصول الـدين من طريق البرهان الفلسـفى والعقلى أو الأدله التى ترشد العقل إلى المعرفه القطعيه بالمبدأوالمعاد.

٢ - ومن الأدله على عدم جواز التقليد فى أصول الدين، ذمّ القرآن الكريم للأشـخاص الذين كانوا يجادلون رسول اللّه صلى الله عليه و آله بأنّهم كيف يمكنهم ترك سنّه آبائهم وأجدادهم واعتناق الإسلام:

«وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ»(١) .

١- سوره الزخرف، الآيه ٢٢.

«قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ»(۱) .

وهکذا نری أنّ الناس فی الجاهلیه وکذلک فی العالم المعاصر یسلکون طریق الآباء والأجداد، وقد ذمّ اللّه تعالی هذا التقلید الجاهلی ووعد هؤلاءبالعقاب والانتقام وقال: «فَانتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَانظُرْ کَیْفَ کَانَ عَاقِبَهُ الْمُکَذِّبِینَ»(۲) .

إذن عندما یقع التقلید فی مورد أصول الدین فإنّه یستلزم العقاب الإلهی وهذایستلزم البطلان.

۳ – الدلیل الآخر علی عدم جواز التقلید فی أصول الدین، الآیات الناهیه عن العمل بالظنّ:

«إِنَّ الظَّنَّ لاَ یُغْنِی مِنْ الْحَقِّ شَیْئا إِنَّ اللّه عَلِیمٌ بِمَایَفْعَلُونَ»(۳) .

«وَلاَ تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ الظَّنَّ لاَ یُغْنِی مِنْ الْحَقِّ شَیْئا»(۴) .

وقد أجمع العلماء فی استدلالهم بهذه الآیات علی أنّ هذه الآیات تنهی عن العمل بالظن فی مورد أصول الدین، وبالرغم من أنّ هذا النهی عن العمل بالظن ربّما یشمل فروع الدین أیضا، ولکنّ النهی عن الظن فی باب أصول الدین مورداتفاق جمیع العلماء وممّا لا شک فیه ولا شبهه.

وعلی حدّ تعبیر بعض الأکابر أنّ هذه الآیات الناهیه إرشاد لعدم جواز اتباع الظن فی أصول الدین، إذن فالآیات الناهیه عن الظنّ تدلّ علی عدم جواز التقلیدفی أصول الدین لأنّ المعرفه التقلیدیه أمر تعبدی ظنّی لا أمر جزمی ولا تورث

معرفه یقینیه.

۴ – لا دلیل لدینا علی جواز التقلید فی باب أصول الدین، ونفس عدم الدلیل هذا کافٍ علی عدم جواز التقلید فی أصول الدین، مضافا إلی وجود الدلیل لإثبات عدم جواز التقلید فی أصول الدین، لأنّ المعرفه فی أصول الدین ینبغی أن تکون اعتقادا جازما وعقدا فی القلب، والمعرفه التقلیدیه لا تورث الجزم والیقین بل تقترن باحتمال الخطأ ومخالفه الواقع، والمعرفه المقترنه باحتمال الخطأ

وخلاف الواقع لا تورث الإنسان الیقین والجزم بالتوحید.

۵ – الدلیل الخامس علی عدم جواز التقلید فی أصول الدین، إذا شک فی جوازالتقلید فی أصول الدین فإنّ مقتضی الأصل والقاعده فی مورد الشک عدم جواز

التقلید.

ص: ۱۲

۱– سوره الزخرف، الآیه ۲۴.

۲- سوره الزخرف، الآیه ۲۵.

۳- سوره یونس، الآیه ۳۶.

۴- سوره الإسراء، الآیه ۳۶.

النتیجه:أنّه لا یمکن التمسک بروایه الإحتجاج لإثبات صحه التقلید، وإلّافبمقتضی اطلاق الروایه یکون التقلید فی أصول الدین جائزا أیضا فی حین أنّ التقلید فی أصول الدین باطل عقلاً ونقلاً، مضافا إلی أنّ روایه الاحتجاج مرسله

من حیث السند، وکذلک فهی من حیث الدلاله مورد تأمل وإشکال. هذا أولاً.

ثانیا:إنّ الوارد فی لسان النصوص کلمه «أخذ» وهی لا تساوق العمل، بل بمعنی تعلم الفتوی، نعم لا مانع من الاستفاده من اطلاق «أخذ» للقول بشمولها للعمل.

ثالثا:إنّ العقل یحکم فی مقام اشتغال الذمّه الیقینیه بالتکلیف الإلهی بوجوب إفراغ الذمّه لأنّ الإنسان علی یقین من حاله العبودیه للّه وأنّه مکلّف بالتکلیف الإلهی، واشتغال الذمّه هذا بالتکلیف الإلهی یستدعی فراغ الذمّه

الیقینی من هذ التکلیف، ولذلک فإنّ العقل إنّما یهتم بالامتثال العملی للتکلیف من أجل اسقاط الذمّه ولا یرتب أثر علی مجرّد التعلّم وقبول الفتوی إلّاأن یکون هذا التعلّم مقدّمه للعمل.

رابعا:آیه النفر، حیث یمکن القول بأنّها ظاهره فی الدلاله علی العمل، لأنّه ورد فیها: «وَلِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ»(۱) . ومعنی الحذر هنا لیس الخوف بل العمل غیر المناسب للشریعه والعمل المخالف لأحکام الدین، إذن فمفاد آیه النفر هو الحذر الناشیء من إنذار المنذر ومفاده الاطاعه العملیه للتکلیف الإلهی والمنع العملی من المعصیه الإلهیّه.

وعلیه فبمقتضی حکم العقل والأدله اللفظیه یمکننا استظهار هذه النتیجه وهی أنّ التقلید هو العمل بفتوی الغیر.

وتوضیح ذلک: کان الکلام فی معنی التقلید وقلنا إنّ التقلید فی اللغه عباره عن إلزام المقلِّد بالعمل وإلقاء مسؤولیه العمل علی عهده الغیر ولکنّ المستفاده من أدله جواز التقلید معنی مختلف عن هذا المعنی، والمرجع لتشخیص

معنی التقلید أمران:

أحدهما: أن یستفاد المعنی من المتفاهم العرفی من کلمه التقلید.

والآخر:النصوص الوارده فی تفسیر معنی التقلید وکیف یمکننا الاستفاده من هذه

۱- سوره التوبه، الآیه ۱۲۲.

النصوص، وحینئذٍ هل أنّ کلمه التقلید عنـد العرف وفی اللغه تتضـمن هذا المعنی وهو أنّ التقلید عباره عن إلقاء مسؤولیه عمله برقبه المجتهد، أو لا یتبادرهذا المعنی من کلمه التقلید؟

الجواب:إنّ المتبادر إلی الـذهن العرفی من کلمه التقلید هو التبعیه للغیربدون مطالبته بالدلیل، فالشـخص الذی یقلِّد آخر یعنی أن یتبعه سواءً کانت هذه التبعیه فی دائره الأفکار أو فی الأقوال أو فی الأعمال فهو یتبع ذلک الشخص

فی هذه الأمور لا أنّ المتبادر من کلمه التقلید أن یلقی الشخص مسؤولیه عمله بعهده الآخر.

أمّا الاسـتدلال بالآیات والروایات وبحکم العقل علی جواز التقلید فلا یدلّ علی تشخیص معنی التقلید وأنّه عباره عن العمل بقول الغیر أو عباره عن تعلّم الأحکام من أجل العمل، أو عباره عن الاستناد فی عمله إلی قول الغیر وأمثال

ذلـک، فهـذه المعـانی لا تسـتفاد من الآیات والروایات وحکم العقل علی جوازالتقلیـد، لأنّ هـذه الآیات والروایات وحکم العقل لیست فی مقام تحدید معنی التقلید، بل فی مقام الاستدلال علی جواز تقلید الغیر وتقلید المجتهد، وإنّما

یمکن الاستدلال بالآیات والروایات لتشخیص لمعنی من اللفظ فیما إذا کان المقصود من الاستدلال هو تحدید معنی

الکلمه من قبیل معنی کلمه «احصان» فی مورد ارتکاب ما یخالف العفه من قِبل المحصن أو المحصـنه، مثلاً هناک روایه تصرح علی أنّ معنی الإحصان أن یکون الشخص حرا ویکون النکاح دائمیا لا منقطعا وأنّه متمکن من الاستمتاع، فالمقید

والمقیـده فی السـجن مثلاً لا یمکنهما الاسـتمتاع فهما غیر محصـنین. وعلی هـذاالأساس فإنّما یمکن التمسک بالآیات والروایات لتعیین المعنی المراد من الکلمه فیما إذا کانت هذه النصوص فی مقام تعیین معنی اللفظ وإلاّ فلا، وغایه

ما یسـتفاد من الروایه المـذکوره فی الاحتجاج من کلمه التقلید أنّها تقول: «من کان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدینه، مخالفا علی هواه، مطیعا لأمر مولاه فللعوام أن یقلِّدوه»(۱) ففی هذه الروایه وردت کلمه «تقلید» بصراحه،وحینئذٍ یجب معرفه معنی کلمه التقلیـد فی نظر العرف والنصوص، فمن حیث النص فالإجماع قائم علی عـدم جواز تقلیـد المیت ابتـداء، فإذا کان معقـد الإجماع لفظ التقلیـد، فالمرجع لتعین معنی اللفظ هو العرف، فلو قال العرف بأنّه لا یسـتفیدهذا المعنی من هذه الکلمه فحینئذٍ یکون اللفظ محکومـا بالإجمـال، ولکن انعقـدالإجماع أنّ تقلیـد المیت ابتـداءً لاـ یجوز، فنحن لاـ نملک مثل هـذه اللفظ حتی نتأمل فیه وفی المراد من لفظ التقلید عرفا؟

وما لدینا فی المقام فی عدم جواز تقلید المیت أربعه تعابیر:

۱ – یقول الشهید الثانی رحمه الله فی المسالک: صرّح الأصحاب علی أنّ حیاه المجتهد شرط فی جواز العمل بقوله، فهنا نری أنّ موضوع الإجماع

١- الاحتجاج، للطبرسی، ص ٢٢٥.

اشتراط حیاه المجتهد فی جواز العمل برأیه، وموضوع الإجماع لیس هو عنوان التقلید حتی یقال إنّه قام الإجماع علی جواز تقلید المیت، بل موضوع الإجماع هو اشتراط حیاه المجتهد للعمل بفتواه، وعندما لا یکون موضوع الإجماع عنوان التقلید ولم ترد هذه الکلمه فی عبارات الأصحاب فحینئذٍ لا یمکن القول باستفاده هذا المعنی من معقد الإجماع لأنّه لا یوجد لفظ التقلید حتی یستوحی

منه المعنی المطلوب.

۲ – وذهب صاحب المعالم إلی عدم جواز الرجوع إلی المیت مع وجود المجتهدالحی: «لنا یظهر من اتفاق علمائنا علی المنع من الرجوع إلی فتوی المیت مع وجود المجتهد الحی»(۱) ، ویتبیّن من هذا التعبیر أیضا أنّ موضوع جواز الرجوع وعدم جواز الرجوع إلی المجتهد لیس هو عنوان التقلید حتی نبحث فی معنی هذه الکلمه.

۳ – وجاء فی فوائد الأحکام أنّ قول المیت غیر حجّه، فهنا نری أنّ معقد الإجماع نفی الحجّیه للمیت وهکذا نری أنّ موضوع الإجماع لیس قائما علی کلمه التقلید حتی یمکن البحث والتحقیق المعنی المقصود منها.

۴ – وذکر المحقق الثانی والمحقق الکرکی رحمهماالله فی شرح الألفیه مثل ذلک،ونری أیضا أنّ موضوع الإجماع فی هذه المسأله لا ینص ابتداءا علی المیت بالإجماع بل ادّعی الإجماع علی ذلک عنوان التقلید وعدم جوازه، فمثل هذاالعنوان لم یرد فی کلام المحقق الثانی رحمه الله ، إذن لا یوجد فی تعبیرات الفقهاء ما یشیر إلی أنّ الإجماع ورد علی عدم جواز تقلید المیت لیکون ألغی الإجماع علی معنی التقلید حتی یمکن القول بلزوم التحقیق فی معنی هذه الکلمه.

وأمّا روایه الاحتجاج التی ذکرت فیها کلمه التقلید فهی،أولاً:تواجه مشکله من جهه السند والدلاله حیث لا یمکن التمسک بها لإثبات جواز التقلید کما تقدمت

الإشاره إلیه.

ثانیا: علی فرض تمامیه الروایه سندا ودلاله فإنّ کلمه تقلید الوارده فیها اقترنت مع قبول قول المجتهد ولا تدلّ علی أکثر من ذلک، ولا تشیر إلی معنی التقلید، وعلیه فإنّ هذه الروایه التی وردت فیها کلمه التقلید لا یمکن استفاده معنی التقلید منها.

النتیجه:أنّ ما یمکن قوله فی الجمله أنّ المتبادر من کلمه التقلید لدی العرف العام هو التبعیه للغیر سواءً کانت علی مستوی التبعیه فی القول أو فی الفکرأو فی العمل، وقد ورد فی بعض تعابیر العلماء وخاصه فی کلام آیه اللّه

الخوئی أنّ معنی التقلید عباره عن تعلّم فتوی الغیر من أجل العمل بها، وهذاالتعبیر بدوره یخلط ما بین مورد الکلام فی مقام تعریف معنی التقلید وبین مورد ومقام تعیین وظیفه المقلِّد، فالبحث یدور فعلاً فی تعیین معنی کلمه

التقلید وأنّه ما هو المتبادر منها لدی عرف ولدی الفقهاء من هذه الکلمه، لاأنّ البحث فعلاً فی مقام تعیین وظیفه المقلِّد وأنّه یجب علیه تعلّم فتوی الغیر

١- «المعالم» بحث الاجتهاد والتقليد، ص ٢٤٢.

للعمل بها أو أنّ وظيفه المقلِّد عدم تعلّم الفتوى.

وعلى هـذا الأساس يتبيّن عن أنّ معنى القول بأنّ معنى التقليد عباره عن تعلّم الفتوى للعمل بها مورد تأمل. والحاصل أنّه بحسب التفـاهم العرفى ومن لسـان الأـدله فـإنّ معنى التقليـد عباره عن قبول قول الغير والتبعيه له،بالكيفيه المـذكوره آنفا سواء فى مجال الأفكار أم الأقوال أم العمل، والـدليل هـذا المـدعى: أولاً:التبادر العرفى من هـذه الكلمه، فالعرف العام يتبادر إلى ذهنه من كلمه التقليـد ومن عباره أنّ فلانا يقلـد غيره، أنّه يتبعه فى منهـج عمله وأفكاره وسـلوكياته، مثلاً عنـدما يقال إنّ الشـخص الفلانى يقلِّد ذلك المغنى والمطرب فى أغنيته يعنى أنّه يغنى مثله ومثل صوته أو أنّه يمشـى مثله، فهـذه الكلمه «تقليـد» تشـير إلى التبعيه للغير من تلك الجهات المذكوره.

مضافا إلى ذلك فهناك شاهـد آخر على هـذا المعنى من كلمه تقليـد، وهو فهم القـدماء والمتأخرين من أصـحاب الحـديث من هذه الكلمه، ومن القدماء المرحوم

الكلينى فى الكـافى فى بـاب العلم والجهـل حيث ذكر موضوعـا بعنوان باب التقليـد،ونقل فى هـذا الباب روايتين أحـدهما روايه معتبره والأخرى روايه مرسله.

أمّا الروايه المعتبره فهى، عن أبى بصير عن أبى عبداللّه عليه السلام قال:

قلت له: اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون اللّه فقال عليه السلام :

«أمّا واللّه ما دعوهم إلى عباده أنفسهم ولو دعوهم ما أجابوهم...»(۱) .

وهنا نرى أنّ شرّاح أصول الكافى كالمرحوم الفيض الكاشانى والمرحوم المجلسى يرون فى معنى التقليد هو التبعيه للغير.

أمّا الروايه الثانيه المرسله فهى: عن أبى عبيده قال: قال أبوالحسن عليه السلام : «إنّ المرجئه نصبت رجلاً لم تفرض طاعته وقلّدوه وأنتم نصبتم رجلاً وفرضتم طاعته ثمّ لم تقلدوه فهم أشد منكم تقليدا»(۲) . وفى هذه الروايه نرى أيضا أنّ معنى التقليد هو التبعيه حيث يذمّ أبوالحسن الإمام موسى الكاظم عليه السلام

أصـحابه ويقول: إنّ المرجئه يقلدون رجلاً لم يفرض اللّه تعالى طاعته، ولكنّهم مع ذلك يتبعونه ويقلدونه، ولكنكم نصبتم رجلاً «أى الإمام المعصوم» وترون اطاعته واجبه عليكم ولكنكم لم تتبعوه ولم تقلدوه.

النتيجه:إنّ معنى التقليد بمقتضى النصوص هو التبعيه للغير، وهذا المعنى موافق للمعنى العرفى الارتكازى للتقليد.

۱- أصول الكافى، ج۱، ص ۵۳.

۲- المصدر السابق.

ومن جمله الروایات التی یستفاد منها أنّ معنی التقلید هو التبعیه للغیر ماورد فی الوسائل(۱) ، وهذه الروایه مذکوره فی روایات الکافی أیضا، ومضافاإلی ذلک هناک روایات أخری تقرر هذا المعنی المذکور للتقلید.

وفی بحار الأنوار للمجلسی فی باب أنّه، مِمَن یجوز أخذ العلم ومِمَن لا یجوز أخذالعلم منه، فقد ذکر روایات تشیر فی مضمونها إلی أنّ التقلید عباره عن التبعیه للغیر وفهم قوله.

النتیجه:أنّ الفهم العرفی وفهم أهل الحدیث للتقلید یعنی التبعیه للغیروالاستنان بسنّته لا أنّ التقلید عباره عن الالتزام القلبی بقول الغیر من دون حجّه، ولا عباره عن العمل بقول الغیر تعبّدا، ولا عباره عن تعلم فتوی الغیر

من أجل العمل.

وأمّا فی اللغه فقد ذکر فی أقرب الموارد أنّ التقلید عباره عن اتباع الغیر،غایه الأمر أنّه نقل روایه فی باب الأطعمه والأشربه وأنّ قولهم قلّدتک قلاده فالتقلید بمعنی العمل بقول الغیر مع تحمیله للمسؤولیه، إذن فهذه الروایه

تدلّ علی أنّ التقلید یعنی وضع القلاده علی رقبه الغیر، ولکن هذه الروایه مرسله ولا تصلح للاستدلال علی هذا المعنی.

وخلاصه ما تقدّم فی معانی التقلید وما علیه التحقیق أنّ معنی التقلید لغه وعرفا وکذلک من مدلول الروایات عباره عن تبعیه قول الغیر فی منهجه وفعله وأفکاره.

وأمّا فی الاصطلاح الفقهی فالتقلید یعتبر واجبا تخییریا عقلیا وعِدلاً للاجتهاد والاحتیاط، وعلیه فما ذکر من المعانی للتقلید فی العروه وأنّه بمعنی الالتزام بقول الغیر من دون حجّه، أو بمعنی العمل بقول المجتهد تعبّدا،أو بمعنی تعلم فتوی الغیر، أو بمعنی الإستناد فی العمل إلی فتوی الغیر،

کلها غیر تامه، لأنّ هذه المعانی لا تساعد علیها اللغه ولا العرف ولاالنصوص، وبالنسبه لحکم العقل أیضا فإنّه یهتم باسقاط التکلیف من ذمّه المکلّف،وطبعا فإنّ اسقاط الذمّه یتجانس مع امتثال التکلیف والعمل به.

الموضوع الآخر الذی ینبغی البحث فیه فی مسأله وجوب التقلید أنّه: هل أنّ وجوب التقلید نفسی أو غیری، وهل أنّ التقلید واجب طریقی أو فطری أو عقلی؟ ومن بین

هذه الاحتمالات الخمسه فی وجوب التقلید یقوی احتمالان:

أحدهما:أنّ وجوب التقلید أمر فطری ولا یحتاج إلی دلیل لأنّ بالارتکاز الفطری من لا یعلم شیئا ینله من العالم به ومضافا إلی مناط دفع الضرر المحتمل، فکل إنسان بفطرته وجبلته یحترز من الخطر ویحاول الابتعاد من الضرر، وحینئذٍفبالنسبه للتکلیف الإلهی فإنّ الإنسان عندما یجد أنّ طریق الاجتهاد وطریق الاحتیاط لإمتثال التکلیف غیر متیسر فلا شک أنّه یتخذ طریق التقلید لأنّه لو انعدم هذا الطریق لامتثال التکلیف الإلهی ففی الواقع سیفوت التکلیف الإلهی

وبالتالی سیرتکب الإنسان مخالفه لهذا التکلیف ویستلزم العقاب والضرر، ومن

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، الباب ۱۰ من أبواب صفات القاضی، ح ۱ و ۲ و ۳.

هنا فإنّ الإنسان بفطرته يجد نفسه ملزما بدفع هذا الضرر والخطر عن طريق العمل بتقليدالعالم لتحقيق امتثال التكاليف الإلهيّه، فلو أنّ المكلّف ترک جميع الابدال فی

مورد الأحكـام الإلهيّه، أی أنّه لم يعمل بالاجتهاد لا الاحتياط ولا بالتقليـد،فإنّ ذلک سـيتوجب العقاب، وبما أنّ العمل بالاجتهاد والعمل بالاحتياط غيرمتيسران للمقلِّد، فيتعين التقليد لدفع الضرر والعقاب(۱) .

الاحتمـال الثـانی:أن يكون وجوب التقليـد وجوبـا عقليـا تخييريـا، لأنّ ما هو ثابت فی ذمّه الإنسان يقينا إشـتغال الـذمّه بالتكليف الإلهی، والعقل يحكم بضروره اسقاط هذا التكليف، وهذا الاسقاط يتمّ من خلال الاجتهاد أو الاحتياط فإنّ لم

يتيسر هـذان الطريقـان للمكلّف فحينئـذٍ يبقى طريق التقليـد والعمـل بفتوى العالم لتحقيق امتثال الحكم الإلهی، مضافا إلی قانون وجوب شكر المنعم أيضا حيث يحكم بضروره امتثال التكليف الإلهی.

وجوب شكر المنعم:

إنّ اللّه تبارک وتعالی هو المنعم الحقيقی علی الإنسان ونفس التكليف بالأحكام يعتبر من الألطاف الإلهيّه لأنّ الإنسان يصل إلی مرتبه الكمال النهائی والقرب إلی اللّه ويحقق لنفسه السعاده الأبديه بواسطه امتثال التكليف الإلهی، فعندما يكون أصل التكليف لطفا إلهيا ونعمه إلهيّه ويكون مقربا للإنسان إلی اللّه تعالی فحينئـذٍ يكون شـكر المنعم واجبا عقلاً، أی أنّ العقل لدى كل إنسان يقضی بضروره تقديم الشكر لإحسان المحسن، وإلاّ فإن لم

يكن هناک شـكر وتقدير لإحسان المحسن فإنّ ذلک يستلزم كفران نعمه المنعم واحسان المحسن، أمّا من يتحرک علی مستوى كفران النعمه والاحسان فهو مذموم عقلاً، وقد يبتلی أحيانا بزوال النعمه كما يقرر القرآن الكريم هذه الحقيقه يقول: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيـدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِی لَشَدِيدٌ»(۲) ، وعلی هـذا الأساس فإنّ شـكر النعمه الإلهيّه تقتضـی اطاعه هـذا المولی والمنعم وهذه الاطاعه تتجسد فی تبعيه العبد لتكاليف المولی ولا يتحقق شكر المولی إلاّباطاعه المولی.

والطريـق للطـاعه وشـكر النعمه إمّـا أن يكـون بواسـطه التبعيه للعلم الوجـدانی، فی صـوره وجود علم بتكليف المولی فـإنّ ذلک يسـتدعی الامتثال الوجـدانی والعلمی لقانون المولی، فإنّ لم يكن هناک علم وجدانی بالقانون والتكليف الإلهی فيمكن للإنسان الإمتثال من خلال الاجتهاد، فإنّ لم يكن الاجتهاد ميسورا للمكلّف فحينئذٍ بإمكانه تحقيق الامتثال والطاعه بواسـطه الاحتياط وإذا لم يكن لديه علم وجدانی بتكاليف المولی ولا يتيسـر له الاجتهاد ولا الاحتياط فحينئذٍ يحكم العقل بلزوم شـكر المنعم من طريق التبعيه والتقليد لقول العالم فيما يراه ويستنبطه من التكاليف الإلهيّه.

۱- المستمسک، ج۱، ص ۱۲.
۲- سوره إبراهيم، الآيه ۷.

الغرض أنّ هـذين احتمـالين فی المقـام هما أقوی الاحتمالات المـذکوره، وعلی هـذاالأساس فالقول الأول فی هـذا الباب هو أنّ وجوب التقلید أمر فطری وهو مختارالسـید الحکیم فی المسـتمسک، ولکنّ هذا الکلام مورد تأمل لأنّ الحکم الفطری ومقتضـی فطره الإنسـان هو أن یتحرک الإنسـان فی خـط تکمیـل نفسه وایصالهـا إلی درجه الکمـال وحینئـذٍ فإنّ وصول النفس إلی درجه الکمـال یتحقـق بواسـطه تحصـیل العلم واطـاعه التکلیف الإلـهی،ولکن النفس البشـریه لا تحکم أنّ کمـال النفس وتحقیق هـذا الکمال یتمّ من خلال

العمل بقول الغیر تعبّـدا أو الالتزم بقول الغیر بدون حجّه، وعلی هذا الأساس فإنّ حکم الفطره فی دفع الإنسان فی مدارج الکمال المعنوی وتحصیل هذا الکمال للنفس لا یکون من خلال التعبد بقول الغیر والالتزام بقول الغیر وهو معنی التقلید من غیر الحجّه.

وحینئـذٍ یمکن تقویه الاحتمـال الثـانی وهو أنّ وجوب التقلیـد هو وجوب عقلی وأنّ عقل الإنسان یحکم بوجوب امتثال الأحکام المعلومه بالإجمال فی شریعه الإسلام

والموجوده فی ذمّه الإنسان، لأنّ اللّه تعالی قـد وهب للإنسان سـلاح الفطره وسـلام العقل، وبـذلک إمتاز الإنسان عن الحیوانات والبهـائم التی لا عقـل لهاولا تری نفسـها مسؤوله أمـام اللّه تعالی فی مرتبه مسؤولیه العاقل، فعنـدمایملک الإنسان هـذه الجوهره الثمینه وهو العقـل، فـإنّ العقـل یفرض مسؤولیه علی الإنسـان ویری نفسه مسؤولاً أمـام مولاـه الحقیقی وهو اللّه تبـارک وتعـالی ویحکم

بوجـوب إفراغ الـذمّه من تکـالیف المـولی وأنّ طریق إلی إفراغ الـذمه وامتثـال التکلیف الإلـهی إمّـا بواسـطه العلم الوجـدانی أو بواسـطه الاجتهاد أو بواسـطه الاحتیاط فإذا لم تتیسر هذه الطرق الثلاثه للمکلّف فحینئذٍ یحکم العقل بلزوم امتثال تکلیف المولی عن طریـق التقلیـد والتبعیه لقـول العـالم، ولـذلک فـإنّ فتـوی الفقهـاء سواء فی العروه أو غیر العروه تقرر أنّ المکلّف علی ثلاثه أقسام:

فالمکلّف إمّا مجتهد أو محتاط أو مقلِّد، وعلی هذا الأساس نصل إلی حقیقه الوجوب التخییری العقلی للتقلید.

مقوله التفصیل:

اتضح آنفا مناط الحکم الفطری لوجوب التقلید لدفع ضـرر المحتمل، وکذلک الوجوب العقلی للتقلید بلحاظ قانون شکر المنعم وأنّ طریق الاطاعه وامتثال الحکم الإلهی ینحصر بالتقلید للعامی مضافا إلی أنّ سیره العقلاء الممضاه تحکم

بجواز رجوع الجاهل إلی الخبیر.

وهناک رأی آخر فی المقام وهو رأی الشیخ الأنصاری فی رساله الاجتهادوالتقلید حیث ذکر أنّ وجوب التقلید مقدمی وغیری.

بيان ذلک:إنّ امتثال الأحکام الإلهيّه على قسمين:

أحدهما:الامتثال الواقعى للأحکام وهذا الامتثال يکون فى موردين: ١ - العلم التفصيلى بالأحکام. ٢ - العلم الإجمالى والاحتياط، فإذا علم الإنسان يقيناأنّ صلاه الظهر واجبه، وهذا اليقين التفصيلى للوجوب يستدعى اليقين بالامتثال

الواقعى لوجوب صلاه الظهر، أو يعلم المکلّف أنّ الصلاه واجبه عليه فى مسافه أربعه فراسخ إمّا تماما أو قصرا، أى يعلم علما إجماليا بوجوب أحدهما، فهنايحتاط بالإتيان بالتکليف الواقعى لأنّ التکليف الواقعى إمّا وجوب الصلاه

تماما أو قصرا، فحينئذٍ لابدّ أن يأتى بالتمام والقصر، فإنّ کان التکليف الواقعى هو التمام فقد أتى به وإن کان القصر فقد أتى به أيضا، والفرق بين الامتثال التفصيلى الواقعى والامتثال الإجمالى الواقعى هو تحقق العلم التفصيلى بالامتثال الواقعى والعلم الإجمالى بالامتثال الواقعى.

والآخر: امتثال الأحکام الظاهريه الإلهيّه، وامتثال الأحکام الظاهريه يتمّ بأحد الطريقين، إمّا عن طريق الاجتهاد فيما إذا کان مبنى الاجتهاد عباره عن الامارات والأصول، لأنّ الإتيان بالعمل عن اجتهاد ربّما يکون مخالفاللواقع ولکن هذا الامتثال فى ظرف الشک يعتبر فى نظر الشارع امتثالاً صحيحا،ومن جهه أنّه يحتمل أن يکون العمل والامتثال عن اجتهاد مخالفا للواقع فلذلک کان هذا الامتثال ظاهريا وتعبديا، وهکذا فى حال إتيان المکلّف بعمله عن تقليد فهو امتثال ظاهرى، أى کما أنّ الاجتهاد يعتبر مقدّمه لامتثال الأحکام الشرعيه فالتقليد أيضا يعتبر مقدمه لامتثال الأحکام الظاهريه.

ومقصود الشيخ الأنصارى رحمه الله أنّ المکلّف بعد أن يحصل لديه علم إجمالى بالتکليف الإلزامى الإلهى، فأمامه طريقان لتحقيق الطاعه والامتثال الواجب،فإمّا أن تکون اطاعته واقعيه وهذا فى مورد الامتثال التفصيلى وفى مورد

الاحتياط، وإمّا أن تکون الاطاعه ظاهريه وهذا إنّما يکون فى مورد الاجتهادوفى مورد التقليد، وعليه فإنّ التقليد واجب بالوجوب المقدمى الغيرى لغرض الإتيان بالواجبات والأحکام الإلهيّه.

والأمر الآخر الذى يستفاد من کلام المرحوم الشيخ الأنصارى رحمه الله هو أنّ مقتضى الکتاب والسنّه وحکم العقل أنّ التقليد من الامارات.

نقد ومناقشه:

أولاً:أنّ المحققين وخاصه المتأخرين من العلماء يرون أنّ المقدّمه ليست واجبه بالوجوب المولوى، بل هى واجب عقلى حيث إنّ العقل يقرر أنّ الإتيان بذى المقدّمه لا يمکن بدون الإتيان بالمقدّمه، وهذا الحکم العقلى بلزوم الإتيان

بالمقدّمه يکفى بتحريک المکلّف للإتيان بالمقدّمه، فإنّ قلنا بالوجوب الشرعى والمولوى للإتيان بالمقدّمه فإنّه من تحصيل الحاصل، وإذا دلّت الأدله الشرعيه على وجوب المقدّمه شرعا فهو وجوب إرشادى لاأنّه حکم مولوى، وعليه لا يمکن القول بأنّ وجوب التقليد وجوب مقدمى مولوى وهذا خلف، وبحثنا فى أنّ وجوب التقليد وجوب شرعى ومولوى لا أنّه وجوب إرشادى.

ثانيا:على فرض أنّ وجوب المقدّمه وجوب مولوى، ولكنّ صغرى وجوب التقليد غير قابله للانطباق ما نحن فيه، لأنّ تقليد الغير يعنى أنّ المكلّف يعمل فى مسأله شرعيه طبقا لفتوى الغير، وهذا العمل بفتوى الغير إمّا عين الحكم الواقعى فى صوره اصابه الفتوى للواقع، أو أنّ هذا العمل بفتوى الغير مخالف للواقع، وفى صوره خطأ الفتوى للواقع، فكيف يكون وجوب التقليد مقدّمه لامتثال الأحكام الشرعيه ومقدّمه للواجب الشرعى؟ وهذا كما هو الحال فى الاحتياط حيث إنّ الاحتياط يعنى أنّ المحتاط بعد أن يسافر أربعه فراسخ يصلّى صلاته قصرا فإذاكان تكليفه الواقعى هو وجوب القصر فهذه الصلاه ستكون عين الحكم الواقعى،وإذا كان الحكم الواقعى هو اتمام الصلاه فإنّ صلاه القصر ستكون بحكم الاباحه.

إذن فكما أنّ العمل بالمأمور به والعمل بالتكليف فى الاحتياط إمّا عين الواقع أو بمثابه اباحه لهذا العمل وليس الاحتياط مقدّمه للحكم الواقعى فالتقليدكذلك، والدليل على أنّ الاحتياط لا يكون مقدّمه للحكم الواقعى لأنّ المكلّف فى مورد الاحتياط يكون جاهلاً بنوع التكليف ولا يعلم أنّ المأمور به هل هو صلاه القصر أو صلاه التمام، وحينئذٍ وبسبب العمل بالاحتياط يكون لديه طريق

للامتثال الواقعى، فمن خلال العمل بالاحتياط يريد هذا المكلّف امتثال الواقع، بحيث إنّه بعد العمل بالاحتياط

يحصل لديه العلم بامتثال الحكم الواقعى، وعليه لا ـ يمكن القول بأنّ وجوب التقليد مقدّمه لتحصيل الواجب الواقعى وامتثال الحكم الإلهى، لأنّ نفس وجوب التقليد إمّا أن يكون حكما واقعيا أو ليس بحكم واقعى، ولكن أن يكون التقليد

مقدّمه للحكم الواقعى فليس له وجه.

ثالثا:إنّ التقليد عِدل الاحتياط والاجتهاد، والاحتياط نفس العمل بالواقع لاأنّ الاحتياط مقدّمه للوجوب الواقعى، وكذلك التقليد، لأنّ التقليد يعتبر مرتبه من مراتب المعرفه بالأحكام الإلهيّه، فأنت تستطيع بواسطه التقليد فى المسأله

الشرعيه أن تحصل على العلم بالواجب الشرعى ولو تعبّدا، أو تحصل على العلم بأنّ هذا الحكم حرام، فحينئذٍ فإنّ العلم بالأحكام لا دخل له بالأحكام نفسهالا بلحاظ الموضوعيه ولا بلحاظ المقدّميه. إذن لا يمكن القول إنّ وجوب التقليد

الذى هو معرفه تعبديه للأحكام يعتبر مقدّمه للواجبات والأحكام الإلهيّه.

وبعباره أخرى، أنّ وجوب التقليد لا مقدّمه وجوديه للأحكام، لأنّ إتيان الأحكام بواسطه اجتهاد والاحتياط ممكن، ولا مقدّمه وجوبيه للأحكام، والدليل على أنّ وجوب التقليد ليس مقدّميا أنّ عمل التارک للاجتهاد والتقليد والتارک للاحتياط إذا طابق الواقع فهو صحيح، أى أنّ المكلّف إذا لم يكن مجتهدا ولا مقلِّدا ولايعمل بالاحتياط ولكنّه أدى وجوب ردّ السلام لا عن تقليد ولا عن اجتهاد ولا عن احتياط، فإنّ عمله هذا مطابق للواقع وصحيح، لأنّه قد أتى بعين الواقع، فإذا كانت التقليد مقدّمه للأحكام فيجب فى هذا المورد أن يقال بعدم الإتيان بذى المقدّمه بدون الإتيان بالمقدّمه، وعليه فلا يمكن القول بأنّ التقليد مقدّمه للامتثال الظاهرى والإتيان بالواجبات والمحرمات الإلهيّه.

ووجوب التقليد ليس وجوبا طريقيا أيضا، فإنّ الوجوب الطريقى إنّما هو لتنجيز

الواقع، وأمّا فى مورد الأحكام الإلهيّه فهناک علم إجمالى بالتكليف المنجزيعنى أنّ كل إنسان يعلم علما إجماليا بقانون العبوديه وأنّ الأحكام الإلزاميه الإلهيّه فى شريعه الإسلام ثابته على ذمّته، وهذا العلم الإجمالى للأحكام

منجز للأحكام الإلهيّه، والمنجّز لا ينجّز ثانيا، وعندما يكون هناک علم إجمالى بتكليف منجّز للأحكام إذا لا وجه لكون وجوب التقليد وجوبا طريقيا لتنجيزالأحكام الواقعيه، فوجوب الاجتهاد ووجوب الاحتياط ليس وجوبا طريقيا بالبيان

الذى ذكرناه آنفا، لأنّ الوجوب الطريقى إنّما هو من أجل تنجيز الواقع،والمنجز للواقع إمّا أدله إثبات التكليف أو العلم الإجمالى بالتكليف لا أنّ المنجز للواقع هو الاجتهاد أو الوجوب الطريقى للاحتياط أو الوجوب الطريقى للتقليد.

ووجوب التقليد ليس وجوبا نفسيا أيضا، كما أنّ وجوب الاجتهاد والاحتياط ليس وجوبا نفسيا، غايه ما هناک يمكن القول أنّ تعلم الأحكام الإلهيّه واجب على المكلّف وتعلّم الأحكام ليس واجبا بالوجوب النفسى، ونقرأ فى الروايات أنّه

يؤتى فى يوم القيامه بتارک الأحكام الإلهيّه ويسأل عن عمله: هلاّ عملت؟ يعنى هل عملت بالأحكام الإلهيّه؟ لا أنّه يسأل منه: هلاّ علمت؟ فإذا قيل إنّ وجوب تعلّم الأحكام وجوب النفسى ينبغى السؤال عن التعلّم للأحكام ويقال له: هلاّ علمت، لا أنّه يسأل منه هلاّ عملت؟ ثمّ عندما يجيب هذا الشخص بأننى لم أكن أعلم، فحينئذٍ يسأل منه: هلاّ تعلّمت؟ وعلى هذا الأساس فإنّ وجوب التقليد لا

يكون وجوبا نفسيا.

قد يقال:إنّ وجوب التقليد نفسى تعبدى، أى أنّ التعبّد الشرعى يقتضى وجود ملاک ومصلحه فى نفس التقليد، كما أنّ ذلک هو معنى الواجب النفسى، أى أنّ الواجب النفسى هو ذلک الواجب الذى يملک فى نفسه مصلحه وملاكا لوجوده خلافاللواجب الغيرى الذى لا يوجد فى ذاته ملاک ومصلحه بل المصلحه فى شىء آخر، ونحن أيضا نقول هنا إنّ نفس التعبد بتقليد الغير فيه مصلحه وملاک وهذا هو الواجب النفسى.

الجواب:إنّ وجوب التقليد للعامى يعتبر عِدلاً للاجتهاد والاحتياط، وعندما لايكون وجوب الاجتهاد والاحتياط وجوبا نفسيا، فلا يكون أيضا وجوب التقليدوجوبا نفسيا، وحينئذٍ يتعين أن يكون وجوب التقليد وجوبا تخييريا عقليا فى

مورد امتثال الحكم الإلهى حيث يوجد علم إجمالى لدى الإنسان بوجود أحكام إلزاميه إلهيّه وأنّ الخروج من عهده هذه الأحكام الإلهيّه واجب لأنّ اطاعه المولى واجبه عقلًا، والطريق للخروج من عهده امتثال الأحكام الإلهيّه، إمّا

بواسطه الاجتهاد أو بواسطه الاحتياط أو بواسطه التقليد.

هذا تمام الكلام فى مورد وجوب التقليد وأنّه وجوب تخييرى عقلى، ونصل الآن إلى البحث فى بحث أدله جواز التقليد.

قال اللّه تبارک وتعالى «لَقَدْ مَنَّ اللّه ُعَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمْ

الْكِتَابَ وَالْحِكْمَهَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِی ضَلَالٍ مُبِینٍ»(۱)

ص: ۲۲

۱- سوره آل عمران، الآیه ۱۶۴.

الفصل التاسع

اشاره

أدله جواز التقليدمن العقل والارتكاز الفطری وسیره المتشرعه والسیره العقلائیه غیر المردوعه ودلیل الإنسداد والإجماع

الأدله اللبیّه والعقلیه علی جواز التقلید:

بعد أنّ تقدّم الکلام فی معنی التقلید وأنّه عباره عن التبعیه للغیر فی الفعل والقول، الفکر وبعد بیان کیفیه جواز التقلید وأنّه واجب تخییری عقلی وعِدل للاجتهاد والاحتیاط، یدور البحث فی أدله جواز التقلید، وطبعا المقصودبالجواز هنا بالمعنی الأعم والذی یتجانس مع الوجوب التخییری العقلی لاالجواز بالمعنی الأخص أی الاباحه فی مقابل الوجوب والاستحباب والکراهه والحرمه.

وقد استدل علی جواز التقلید بالأدله اللفظیه والعقلیه اللبیّه، وهذه الأدله علی أربعه أقسام:

۱ – حکم العقل بجواز التقلید.

۲ – الإجماع اللفظی والعملی للعلماء.

۳ – الدلیل العقلی علی جواز التقلید من أدله الإنسداد.

۴ – سیره العقلاء.

وأمّا الأدله اللفظیه علی جواز التقلید فهی عباره عن نحوین من الأدله وهما:

الکتاب والسنّه.

ومن جهه كيفيه الدلاله، فالأدله اللفظيه على جواز التقليد تنقسم بدورها على أربعه أقسام:

١ – دلاله الكتاب والسنّه على جواز التقليد بالعموم والاطلاق، فمن خلال عموم واطلاق آيات الكتاب الكريم وروايات السنّه الشريفه يتمّ إثبات جواز التقليد.

٢ – الدلاله الخاصه للكتاب والسنّه حيث يتمّ إثبات جواز التقليد من خلال أدله خاصه من الآيات والروايات الشريفه.

٣ – دلاله الكتاب والسنّه بالمنطوق على جواز التقليد.

۴ – دلاله الكتاب والسنّه بالمفهوم على جواز التقليد. وفى الحقيقه فإنّ مجموع الأدله اللفظيه والعقليه تصل إلى ثمانيه أقسام فى إثبات جواز التقليد.

والبحث فعلًا فى الأدله العقليه ومنها:

أولًا:ما طرحه المرحوم الآخوند من الدليل الفطرى والجبلّى على جواز التقليد،فالإنسان يتحرك بدافع الهدايه الإلهيّه الفطريه على مستوى البحث والسؤال عن الأمور التى لا يعلم من العالم بها، ويقول الآخوند: إنّ رفع اليد عن فطريه

جواز التقليد يستلزم أن لا يكون العامى قادرا على فهم جواز التقليد من أدله الكتاب والسنّه مطلقا يعنى أعم من العامى المحض والذى له رائحه العلم،والتالى باطل، يعنى عدم فهم المقلِّد لجواز التقليد، فالمقدّم باطل أيضا وهو

عدم فطريه جواز التقليد.

والنتيجه:من هذا القياس الاستثنائى نثبت أنّ المقدّم والتالى فى هذا الدليل على جواز التقليد فطريان. أمّا كلام المرحوم الآخوند فى هذا الصدد فهو قوله:

«ثم إنّه لا يذهب عليك إنّ جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم، فى الجمله يكون بديهيا جبليا فطريا، لا يحتاج إلى دليل وإلّا لزم سد باب العلم به على العامى مطلقا غالبا لعجزه عن معرفه ما دلّ عليه كتابا وسنّه ولا يجوز تقليده فيه وإلّا لدار وتسلسل بل هذه – فطريه جوازالتقليد – هى العمده فى الأدله»(١) .

أمّا كيفيه إثبات الآخوند لفطريه التقليد فهو أنّه لو لم يكن جواز التقليدأمرا فطريا وبديهيا فإنّ جواز التقليد للمقلِّد ممتنع ومحال وهذا التالى باطل،فالمقدّم مثله، والنتيجه أنّ جواز التقليد من جمله الممكنات للمقلِّد بالفطره ولا ـ من جمله الممتنعات والمحالات.

وعندما يكون إثبات جواز التقليد ممكنا للمقلِّد فلابدّ أن يكون ذلك من خلال ثلاثه طرق:

الطريق الأول:للعامى لإثبات جواز التقليد أن يرجع المقلِّد إلى أدله الجوازفيثبت جواز التقليد من خلال الأدله اللفظيه والعقليه و هذا خلف، لأنّه حسب

۱- الکفایه، ج۲، ص ۴۷۲.

الفرض أنّ هـذا الشـخص عامى وعاجز عن الاسـتنباط وغير قادر على إثبات جوازالتقليد من خلال الأدله وإلّا إذا كان قادرا على إثبـات جواز التقليـد من الأـدله اللفظيه والعقليه فهو مجتهـد لا ـ مقلّد، إذن فهـذا الطريق للعامى والمقلِّد لإثبات جواز التقليـد وهو الرجوع إلى الأدله اللفظيه والعقليه يستلزم الخلف وهو باطل.

الطريق الثانى:لإثبات جواز تقليد المقلِّد يتمّ بواسـطه تقليده للمجتهدوبالتالى سـيحصل على علم بجواز التقليد للغير حيث أثبت له ذلك الغير جوازالتقليـد، وحينئـذٍ فلو كان جواز التقليد لهذا العامى من خلال فتوى ذلك المجتهد ويكون رجوعه إليه من خلال الأدله التى طرحها ذلك المجتهد فإنّه

يستلزم الدور والمحال، لأنّ صحه جواز تقليد هذا المقلِّد

ثبتت من خلال اسـتدلال ذلك المجتهد على جواز التقليد، فصـحه جواز التقليدلذلك المجتهد والرجوع إليه متوقف على صـحه جواز تقليد هذا المقلِّد، وهذا دورٌمحالٌ، وإذا كان جواز تقليد هذا المجتهد قد حصل عليه المقلِّد من مجتهد آخر

فينقل الكلام إلى صحه جواز تقليد ذلك المجتهد الآخر وما هو الدليل على أنّ فتواه بجواز التقليد صحيحه؟ فإذا رجعنا فى جواز تقليـد هـذا المقلِّد إلى المجتهـد الأول فهو دور، وإذا رجعنا فى جواز التقليـد إلى مجتهد آخر أى مجتهدثالث، فننقل الكلام إلى صحه فتوى ذلك المجتهـد وهكـذا يتسـلسل، وعليه فالطريق لإثبات جواز التقليـد للمقلِّد لا يمكن عن طريق التقليد أيضا لأنّه إمّا أن يستلزم الدور أو التسلسل وهو محال.

رجوع الجاهل إلى العالم فطرى:

الطريق الثالثوهو المتعين، يقال بأنّ العلم بجواز التقليد للمقلِّد أمر فطرى،وإلّا فإنّ طريق الاستدلال للعامى لإثبات جواز التقليد غير ممكن كما تقدّمت الإشاره إليه.

ولكن يرد على كلاـم المرحـوم الآخونـد إشـكال، وهو أنّه مـا مقصودكم من فطريه جواز التقليـد؟ وقـد قرأنـا فى علم المنطق أنّ القضايا الفطريه عباره عن تلك القضايا التى قياساتها معها، يعنى أنّ القضـيه الفطريه تستبطن الدليل عليهاوأنّ إثبات صحه القضيه الفطريه لا يحتاج إلى اسـتدلالٍ خارجى، كما فى المسأله المعروفه أنّ شـروق الشـمس دليل على الشمس، وعليه فالقضيه الفطريه فى دائره

الفكر المنطقى هى القضيه التى تستبطن دليلها معها ولا تحتاج لإثبات إلى دليل وبرهان من خارجها، من قبيل الأربعه زوج، فهذه من القضايا الفطريه ولا تحتاج إلى برهان وإثبات

خارجى لإثبات زوجيه الأربعه أو كاستحاله اجتماع النقيضين نفس تصورها ملازم بالتصديق، لأنّ مقتضى كون القضيه فطريه هو أن تكون قياساتها معها، مثلاً فى زوجيه الأبعه فإنّ الدليل على ذلك موجود فى داخل هذه القضيه، والمقصود من أنّ

جواز التقليد أمر فطرى هو أنّ الدليل على جواز التقليد كامن فى داخل هذه القضيه ولا تحتاج لإثباتها لدليل من خارجها.

ولكن هذا الكلام ليس له وجه لأنّ جواز التقليد ليس من قبيل ما يستبطن دليله معه ولا يحتاج لإثباته لأدله خارجيه حتى يقال إنّه من القضايا الفطريه، وإلّا إذا كان جواز التقليد لا يحتاج إلى دليل خارجى فإنّه لا مجال لكل هذا الخلاف

بين الفقهاء فى جواز التقليد، فإنّ الأمر الفطرى لا خلاف فيه ونحن نرى خلافا كبيرا فى جواز التقليد بين علماء الإماميه، فالإخباريون لا يرون جواز تقليدغير المعصوم.

ويقول الشهيد الأول رحمه الله فى كتاب الذكرى: إنّ أكثر الإماميه يقولون بجواز التقليد، ومفهومه أنّ الأقليه من الإماميه لا يقولون بجواز التقليد،إذن فجواز تقليد العامى للمجتهد أمر خلافى ويحتاج إلى استدلال لإثباته ولو

كان جواز التقليد أمرا فطريا وكان دليله معه مثل زوجيه الأربعه لم يكن ثمّه خلاف بين المثبتين لجواز التقليد والمنكرين له.

وهكذا نرى أنّ جواز التقليد ليس أمرا فطريا وجبليا لأنّ أمر الفطرى والجبلى كامن فى نفس الإنسان بحيث تشتاق النفس للتوصل إلى الكمال والسير فى خط التكامل المعنوى كالإيمان باللّه سبحانه وتعالى وكمعلم الوجدانى فى الفقيه وهذا المعنى من الحركه فى خط الكمال المعنوى لايتيسر للإنسان بواسطه قبول قول الغير تعبّدا، لأنّ التقليد ليس معرفه بالواقع حتى يحصل لدى الإنسان علم واقعى وكمال واقعى للنفس، لأنّ التقليد يحتمل فيه

أن يكون الحكم مخالفا للواقع، وفى مورد احتمال خلاف الواقع لا يتحقق كمال للنفس وربّما يقع المقلِّد فى وادى الخطأ والاشتباه ولا يمكن للنفس أن تتحرك فى طريق الكمال بواسطه الخطأ والاشتباه.

إذن ففطريه جواز التقليد لا تنسجم مع اشتياق النفس للتوصل إلى الكمال،والنتيجه، أنّ التقليد لا هو أمر فطرى بديهى ولا هو أمر جبلى فيما يمثّله من شوق للنفس فى التوصل إلى الكمال والحركه فى خط التكامل.

نعم، إذا قلنا بأنّ المراد من فطريه جواز التقليد هو الأمر الارتكازى العقلائى فلا يرد عليه الإشكال، فالعقلاء يستعملون مصطلح الأمر الفطرى فى الأمور المرتكزه فى أذهان العقلاء، وعليه ففى مورد التحير والجهل فإنّ

السؤال من الخبير ومن العالم يعدّ أمرا فطريا وارتكازيا لدى العقلاء، مثلاًإذا كان الشخص جاهلاً ومتحيرا فى معرفه الطريق ولا يعلم بالطريق الأقرب للوصول إلى مقصوده، فهنا يوجد ارتكاز نفسى يدفعه إلى السؤال من الشخص الذى

يعلم بالطريق الذى يوصله إلى مقصوده، وبهذا الارتكاز الفطرى يتحرك الجاهل لمعرفه الأمور من موقع السؤال من أهل الخبره، وبهذا الارتكاز الفطرى يتحرك المريض على مستوى الرجوع إلى الطبيب لعلاج مرضه، وبهذا الارتكاز الفطرى والعقلائى يرجع الناس فى مسائلهم إلى أهل الخبره ويعملوا بقول الخبير،وهكذا الحال فى الشرعيات كما

تقرر الآيه الشريفه هذه الحقيقه: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»(۱) .

۱- سوره الأنبياء، الآيه ۷.

وقوله تعالى: «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...»(۱) .

إذن رجوع الجاهل إلى العالم أمر مرتكز فى فطره العقلاء، ومراد المرحوم الآخوند فى الجمله من فطريه التقليد هو هذا الأمر الارتكازى العقلائى لا أنّ مراده من فطريه التقليد بالمعنى المنطقى والذى كان محل تأمل وإشكال.

وهكذا يمكن القول أنّ جواز التقليد أمر جبلى يعنى أنّ الإنسان مجبول على أن يعيش حياته بشكل إذا لم يعرف أمر من الأمور فإنّه يراجع العالم به ويسأله عنه، إذن يمكن القول إنّ جواز التقليد أمر فطرى ومرتكز ذهنى وأنّ كل إنسان بالفطره يتحرك على مستوى السؤال فى الأمور التى يجهلها من الخبير والعالم بهذه الأمور ليحصل على معرفه بها.

دليل الإنسداد على مشروعيه التقليد:

ومن جمله الأدله على مشروعيه التقليد دليل الإنسداد، وهو: أنّ الإنسان له علم إجمالى بوجود أحكام إلزاميه إلهيّه فى الشريعه الإسلاميّه، ومن جهه أخرى فإنّه يعلم أنّ هذه التكاليف لا يحق له إهمالها وتركها بل يعلم أنّه يجب عليه

امتثال هذه التكاليف، وحينئذٍ الطريق لامتثال هذه التكاليف والخروج من عهدتها فى عصر الغيبه إمّا بواسطه الاجتهاد أو الاحتياط، وطريق الامتثال الاجتهادى غير متيسر للعامى، وحينئذٍ يصل الدور إلى الامتثال الاحتياطى،ومعلوم أنّ الاحتياط فى جميع الموارد إمّاأن يتسبب فى الاخلال بنظام المعاش أو يتسبب فى العسر والحرج على المكلّف وهى

منفى فى الشريعه.

وحينئذٍ فلو عمل العامى بمظنونات الأحكام وترك المشكوكات و الموهومات فإنّ ظنّه غير معتبر شرعا لأنّ أدله حجّيه الظنّ لا تشمل ظنّ المقلِّد، وحينما تكون

جميع هذه الطرق موصده أمام العامى ولا ـ طريق له إلى امتثال التكاليف بواسطه الاجتهاد ولا ـ بالاحتياط ولا ـ بالعمل بظنّه الشخصى، فحينذاك يرشده العقل بأنّ الشارع قد جعل له طريقا آخر غير هذه الطرق بحيث يكون أقرب إلى الواقع،والطريق الذى يبقى مفتوحا أمام هذا المكلّف هو رأى العالم فى مورد الأحكام،والشارع يقرر جواز رجوع هذا الشخص للعالم بالأحكام بطريق تعبدى للواقع وعليه ترتيب الأثر على فتواه لأنّها طريق إلى الواقع، وعلى فرض وجود احتمال أن يكون العمل بالظنّ لهذا العامى حجّه ومعتبر أو يحتمل أنّ العمل بفتوى الغيرهو الحجّه فيدور الأمر بين التعيين والتخيير، بمعنى أن يكون مخيّرا بين العمل

بظنّه أو العمل بفتوى الغير، والعمل بفتوى الغير يكون هو المتعين بمقتضى أصاله التعيين وترجح على الشقّ الأول.

وعلى هذا الأساس فدليل الإنسداد يبثت أنّ الطريق للعامى للخروج من عهده التكليف الإلهى ليس هو الاجتهاد والاحتياط ولا العمل بظنّه الشخصى فهذه

١- سوره التوبه، الآيه ١٢٢.

الطرق موصده أمامه، وحينئذٍ يحكم العقل أن رأى الغير والمجتهد يكون طريقاشرعيا إلى الواقع، ومن هنا فإنّ دليل الإنسداد يدلّ على جواز التقليد.

ولكن يرد على هذا الاستدلال بعض الإشكالات:

نقد ومناقشه:

بعد القول بتماميه مقدّمات الإنسداد يدور البحث فى: هل أنّ نتيجه دليل الإنسداد الكشف أو الحكومه؟ وطبعا فالكشف والحكومه كليهما من حكم العقل،غايه الأمر أنّ معنى الحكومه هو أنّه بعد تماميه مقدّمات الإنسداد فالعقل

يقول: إننى أحكم بأنّ الظنّ حجّه عليك، لأنّه لا طريق لك للإتيان بالتكليف الإلهى سوى العمل بالظنّ فجميع الطرق مسدوده أمامك، وعندما تكون جميع الطرق لإمتثال التكليف الإلهى مسدوده فأنا أحكم بأنّ الظنّ من أى طريق حصل لك فهو حجّه عليك ويجب اتباعه.

أمّا معنى الكشف فهو أنّه بعد تماميه مقدمات الإنسداد فالعقل يقول: عندماتكون جميع الطرق مسدوده أمامك فى مقام امتثال التكليف الإلهى فأنا أكتشف بأنّ الشارع قد جعل الظنّ أو تقليد رأى الغير حجّه عليك وطريق شرعى إلى الواقع.

ونتيجه دليل الإنسداد هو تحصيل الحجّه الشرعيه، فالعقل يكشف من هذ الطريق الحجّه الشرعيه إلى الواقع، إذن فالبحث عن نتيجه دليل الإنسداد هل هى الحكومه أو الكشف؟

ثم نبحث أنّ العقل فى مقوله الإنسداد هل يكشف أنّ تقليد الغير واتباع رأيه طريق شرعى إلى الواقع، ولذلك يجوز التقليد بدليل الإنسداد؟ فالسؤال هو: ماهو المناط فى أنّ نتيجه دليل الإنسداد تكون على مستوى الكشف لا الحكومه حتى يمكننا القول بأنّ عقل العامى فى ظرف الإنسداد يكشف بأنّ الشارع جعل له تقليدرأى العالم حجّه وطريقا إلى الواقع؟

بيان ذلك:إذا قلنا بعدم تماميه مقدّمات دليل الإنسداد فلا يمكن الاستدلال بدليل الإنسداد حينئذٍ، فالمفروض أنّ مقدّمات دليل الإنسداد تامه، وهى:

المقدّمه الأولى:إنّ الإنسان يعلم إجمالاً بوجود تكاليف إلهيّه وأنّه ليس كالبهائم والحيوانات التى لا تكليف ولا مسؤوليه عليها، بل العقل يحكم بأنّ الإنسان مسؤول أمام المولى، إذن فهذه المقدّمه الأولى فى دليل الإنسداد وهى

أنّ الإنسان لديه علم إجمالى بالتكليف الإلهى.

المقدّمه الثانيه:إنّ باب العلم والعلمى بالتكاليف الواقعيه مسدود، يعنى أنّ الإمام المعصوم عليه السلام غير حاضر حتى يمكن السؤال منه عن الحكم الشرعى وتحصيل العلم بالواقع والتكليف الواقعى من كلامه، وكذلك باب العلمى مسدود،لأنّ أدله حجّيه الظنون الخاصه كمفهوم آيه النبأ أو الروايات أخرى أو سيره العقلاء غير تامه الدلاله لدى القائل بالانسداد، وبالتالى لا يمكن القول

بأنّ الظنّ الخاص حجّه عند الإنسدادى.

المقدّمه الثالثه:لا يجوز اهمال التكاليف المعلومه إجمالاً وإنّ العمل بأصاله البراءه فى مورد الشک يستلزم الخروج من الدين، فأنا أشک مثلاًـ أنّ هـذا اللبن طاهر أو نجس، ففى هـذا المورد أجرى أصاله البراءه، أى أصل عـدم النجاسه، وأشک أيضا بأنّ هـذا القماش الذى اشتريته من صاحبه هل أنّ البائع دفع خمسه أم لا؟

فإذا كان قد دفع الخمس فالمعامله صحيحه فإلّا فلا. وفى مورد الشک نجرى أصاله البراءه، أى أنّ مقتضى الأصل الحليه، وهكذا نجرى أصاله البراءه فى جميع موارد الشک وحينئذٍ يستلزم الخروج من الدين، بمعنى أنّه ليس أنّ جميع موارد الشكوک خاليه من التكليف الواقعى.

المقـدّمه الرابعه:إنّ العمل بالاحتياط مخلّ بنظام المعاش بحيث إنّ الإنسان الذى يعمل بالاحتياط فى جميع المشـكوكات تتعرض أموره فى الحياه إلى الخلل والحرج،

مثلاًـ لو شـككت بـأنّ هـذا اللبن نجس أو طـاهر فأنـا أحتمل النجاسه فلا ينبغى شـراؤه وتناوله، وأشک أنّ هـذا الماء طاهر أم لا، فأحتمـل نجاسته فلا ينبغى أن أشـربه، وأشک أنّ هـذا اللباس طاهر أم لا، وأحتمل النجاسه ولا ينبغى أن أصلّى فيه وهكـذا، فلو عمل المكلّف فى جميع موارد الشک بالاحتياط فإنّه يستلزم العسروالحرج وبالتالى يربک نظام المعاش والحياه، والشارع لا يرضا باخلال نظام

المعاش ولا يرضا بالتكليف الحرجى فلم يجعل تكليفا حرجيا على المكلّف.

المقـدّمه الخـامسه:إذا عمل المكلّف بالموهومات والمشـكوكات ولم يعمل بالمظنونات فهو ترجيـح للمرجوح على الراجـح وهو قبيح عقلاً.

لابـدّ أن تكون هـذه المقـدّمات الخمسه تامه وكامله بحيث إنّه إذا لم يتحقق أحـدهاأو كلها فإنّ دليل الإنسـداد لا يكون تاما ولا يثبت المطلوب، مثلاً لو لم يكن العمل بالاحتياط حرجيا للإنسان فهنا تكون إحـدى مقدّمات الإنسداد وهى حرجيه الاحتياط غير تامه، فحتى لو كانت المقـدّمات الأربعه الأخرى تامه ومتحققه إلّاأنّ دليل الإنسداد لا يكون تاما ولا يثبت حجّيه الظن الإنسدادى لأنّ العمل بالاحتياط لا يورث الحرج والعسر على المكلّف، وعلى أيه حال فبعد توفر مقدّمات الإنسداد الخمسه يحكم العقل بأنّ الشارع قـد جعل الظن حجّه فى ظرف الإنسـداد،وحينئذٍ تكون هذه الحجّيه الإنسداديه إمّا على الحكومه أو على الكشف، أى أنّ العقل يحكم بأنّ الظنّ هنا حجّه من باب الحكومه أو من باب الكشف.

فـإذا كـان الظن الإنسـدادى حجّه من بـاب الحكومه فهـذا يعنى أنّ العقـل يقول: أنـا لاـ علاـقه لى بالشـارع وهل جعل فى ظرف الإنسداد طريقا إلى الواقع أم لا؟

ولكننى أقول بأنّ الظنّ فى ظرف الإنسداد يعمل عمل العلم فى ظرف الانفتاح،يعنى كما أنّ العلم حجّه فى حال انفتاح باب العلم للعالم، فى ظرف الإنسداديكون الظن حجّه على من تتوفر لديه مقدمات الإنسداد.

وإذا كان الظن الإنسـدادى حجّه من باب الكشف، فهـذا يعنى أنّ العقل يقول: عنـدماتكون جميع الطرق لامتثال التكليف الإلهى والتوصل إلى الواقع مسدوده أمامك

فأنا أكتشف بأنّ الشارع قد جعل الظن فى هذه الحال طريقا شرعيا إلى الواقع.

ص: ۲۹

وعندما يكون الظن الإنسدادی طريقا شرعيا إلی الواقع فيجب ترتيب الأثر عليه و العمل به، وعلی هذا الأساس وفی صوره الكشف يحتاج دليل الإنسداد إلی مقدّمه

سادسه مضافا إلی المقدمات الخمسه، وهذه المقدّمه السادسه هی: الإجماع، علی أنّ الشارع فی ظرف الإنسداد لا يرضا بالعمل بالاحتياط، وإلاّ إذا لم يكن هناك

إجماع علی أن كان الشارع فی حال توفر جميع مقدّمات الإنسداد لا يرضا بالعمل بالاحتياط، فحينئذٍ يمكن القول بأنّ دليل الإنسداد يكشف عن جعل الشارع لحجّيه

الظن الإنسدادی، وفی صوره أن تكون نتيجه دليل الإنسداد هی الكشف فذلك يعنی توفر المقدّمه السادسه،والإجماع علی أنّ الشارع لا يرضا فی ظرف الإنسدادبالعمل بالاحتياط، فحينئذٍ يمكن القول بأنّ دليل الإنسداد يفضی إلی الكشف وإلاّ فلو لم يتمّ الإجماع فی هذه الحال فلا يمكن الكشف عن رأی الشارع فی هذاالمورد. لأنّه فی صوره أن يكون الاحتياط حرجيا أو مخلاً بالنظام فإنّ

العقل يحكم بتنزل الطاعه والامتثال من المرتبه القطعيه، أی العمل بالاحتياط، إلی المرتبه الظنيه وتحقيق الاطاعه الظنيه، وبالتالی تكون نتيجه باب الإنسداد هی الحكومه لا الكشف.

إذا فلو لم تتوفر المقدّمه السادسه وهی الإجماع علی عدم رضا الشارع بالعمل بالاحتياط فإنّ نتيجه دليل الإنسداد تكون علی مستوی الحكومه حيث يحكم العقل

بالامتثال الظنی، ولكننا فی هذه الصوره نقول إنّ عقل الشخص العامی كاشف عن أنّ الشارع جعل رأی المجتهد له طريقا إلی الواقع، ومثل هذا الكشف لعقل العامی محال، غايه الأمر أنّ الامتثال الظنی للعامی فی ظرف الإنسداد يكون بحكم العقل، حيث يدور أمره بين أن يكون ظن العامی طريقا إلی الواقع أو ظنّ المجتهد، ولا شك أنّ ظنّ المجتهد أقرب إلی الواقع لأنّه من أهل الخبره والنظر،ولذلك يجوز التقليد بحكم العقل من باب الحكومه لا من باب الكشف.

وهذا هو الإشكال الأولويتلخص بأنّه إذا كان الدليل العقلی علی جواز التقليدهو دليل الإنسداد من باب الكشف فهو مورد إشكال وتأمل، ويمكن القول حينئذٍ أنّ الدليل علی جواز التقليد فی ظرف الإنسداد هو حكم العقل من باب الحكومه لامن باب الكشف.

ثانيا:علی فرض تماميه مقدّمات دليل الإنسداد و منها عدم إمكان الاحتياط،وإلاّ فلو كان الاحتياط ممكنا فلا تصل النوبه إلی تقليد الغير، ومجرّد كون الاحتياط حرجيا للمكلّف لا يعنی أنّ الاحتياط مرفوع عنه، فربّما يكون هذاالاحتياط مورد رضا الشارع حتی وإن استلزم الحرج والعسر علی المكلّف، فعلی هذا الأساس ينبغی نفی إمكان الاحتياط ونفی حرجيه الاحتياط حتی تتمّ مقدّمات الإنسداد.

إن قلت:إنّ الآيه المباركه: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِی الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...»(۱) تقرر أنّ الاحتياط الحرجی مرفوع عن المكلّف.

الجواب:إنّ عقل العامی لا یصل إلی هـذه النتیجه وأنّ الاحتیاط الحرجی مرفوع عنه بآیه: ما جعل علیکم فی الدین من حرج، وما دام المقلِّد لیس له دلیل علی رفع الاحتیاط فلا تصل النوبه إلی حجّیه الظنّ وحجّیه رأی المجتهد، إذن فیجب

ص: ۳۰

۱- سوره الحج، الآیه ۷۸.

على العامى الرجوع إلى الغير لتشخيص موارد الاحتياط لا الرجوع إلى الغير للتقليد.

ثالثا:إنّ حالات المكلّف بالنسبه للاحتياط تختلف فيما بينها، فبعض المكلّفين ربّما يكون الاحتياط حرجيا عليهم، ولكنّ الاحتياط بالنسبه لبعض آخر غير حرجى،فالشخص الذى لا يكون الاحتياط حرجيا بالنسبه له لا يجوز له التقليد بل يجب

عليه العمل بالاحتياط.

النتيجه:إنّ الدليل العقلى فى باب الإنسداد لا يثبت جواز التقليد، وهذاالدليل غير شامل لجميع الموارد بل يختص بمن تتوفر لديه مقدّمات الإنسدادالخمسه أو السته، وإلاّ فمن لم تتوفر لديه هذه المقدّمات ومنها الاحتياط فلا

يتمّ دليل الإنسداد، فإذا لم يتمّ رفع الاحتياط الحرجى أو أمكن الاحتياط فإنّ مقدّمات الإنسداد لا تكون تامه لإثبات جواز التقليد، وعليه فإنّ دليل الإنسداد لا يصلح لاثبات جواز التقليد للمجتهد لا على مستوى الحكومه ولاعلى مستوى الكشف.

مشروعيه التقليد بدليل الإجماع:

الدليل الثالث،من الأدله العقليه على جواز التقليد، الإجماع، حيث ذكرالمرحوم الشيخ الانصادى، أنّ العمده فى الدليل على جواز التقليد هو الإجماع،وفى مقابل الشيخ يرى الآخوند صاحب الكفايه أنّ مسأله جواز التقليد لا يوجد

فيها إجماع تعبدى كاشف عن قول المعصوم عليه السلام ، لأنّ الإجماع إمّا محصل أو منقول، وفى مورد جواز التقليد لا يمكن تحصيل الإجماع المحصل، وذلك لأنّ العقل يحكم بجواز التقليد من موقع كونه أمرا فطريا وجبليّا فالشخص الجاهل يتحرك بفطرته نحو السؤال من العالم، وأمّا الإجماع المنقول فمع أنّه بنفسه غير حجّه، ففى مسأله جواز التقليد يكون بطريق أولى غير حجّه، لأنّه ليس لدينا

دليل وجدانى على حجّيه الإجماع ولا دليل تعبدى على حجّيه الإجماع المنقول،أمّا عدم الدليل الوجدانى فواضح، فنحن لا نملك علما وجدانيا بحجّيه الإجماع المنقول، وكذلك لا يوجد لدينا دليل تعبدى على حجّيه الإجماع المنقول، لأنّ الإجماع أمر حدسى حيث يتمّ حدس وجود قول الإمام بين المجمعين، وأدله خبرالواحد لا تشمل الإجماع المنقول والإخبار عن الحدس، لأنّ أدله حجّيه خبر

الواحد كمفهوم آيه النبأ أو سيره العقلاء أو الأخبار والروايات الأخرى تقررحجّيه الإخبار عن الحس وأنّ الراوى ينقل هذه الروايه عن الإمام المعصوم عليه السلام عن حس لا عن حدس، فأدله حجّيه خبر الواحد لا تشمل الإخبار عن

الإجماع المنقول وأنّ قول الإمام موجود حدسا من بين المجمعين، فنحن لا نملك دليلًا تعبديا على حجّيه الإجماع المنقول.

ثم نقول: ما المراد من الإجماع المنقول، هل أنّ الناقل سبب أو مسبب؟ والمسبب هنا قول المعصوم، والسبب يعنى الشىء الذى صار

منشأ للحدس بأنّ قول المعصوم موجود بين المجمعين، والمراد من وجود قول المعصوم لا يعنى الحدس بمعنى التخيل والتوهم بأن نتخيل وجود المعصوم بين المجمعين بل المراد من حدس قول المعصوم الاطمئنان واليقين بوجود قول المعصوم بين المجمعين.

وهناك خلاف فى آراء الفقهاء فى سبب الإجماع، مثلًا الشيخ الطوسى رحمه الله يرى أنّ سبب الإجماع حدس قول الإمام فى حال اتفاق أهل عصر واحد، فلو أنّ جميع

العلماء المعاصرين والموجودين فى عصر واحد اتفقوا على مسأله معينه فهذايكفى لانعقاد الإجماع وكاشف عن قول المعصوم، ومبنى المرحوم الشيخ فى مورد حجّيه الإجماع وفى مورد الملازمه بين السبب وهو نقل الإجماع والمسبب وهوالكاشفيه عن قول المعصوم، هى قاعده اللطف، وذلك بأنّ يقال بأنّ مقتضى اللطف الإلهى هدايه الناس إلى الواقع وإلى الصراط المستقيم، فإذا كان المجمعين فى مورد معين على خلاف الواقع وعلى خلاف رأى المعصوم، فمقتضى اللطف الإلهى والهدايه الإلهيّه أن يرسل اللّه تعالى الإمام ليطرح رأيه خلافا للمجمعين فى

تلك المسأله حتى لا يقع الناس فى ضلاله ومخالفه للواقع، فعندما لا يكون هناك إلقاء للخلاف بين المجمعين فى مسأله معينه فهذا الإجماع يكشف عن قول

المعصوم بمقتضى قاعده اللطف، وإلاّ إذا لم يكن الإمام راضيا بهذا الإجماع،ولم يكن الإجماع كاشفا عن قول المعصوم فيجب أن يكون الإمام بين المجمعين

ويعلن عن رأيه المخالف حتى لا يتمّ الإجماع ولا يبتلى الناس بمخالفه الواقع ويتورطون فى وادى الضلاله والانحراف.

حجّيه الإجماع على قاعده اللطف:

أمّا إثبات حجّيه الإجماع على قاعده اللطف فقد أوردوا عليها إشكالات مذكوره فى مباحث علم الأصول ولكن نكتفى هنا بالإشاره إلى نقطتين:

الأولى: إنّ مقتضى قاعده اللطف وجود أصل الهدايه الإلهيّه، فإنّ اللّه تبارك وتعالى قد أرسل الرسل وأنزل معهم الكتاب لهدايه المجتمع البشرى، وهذه الهدايه الإلهيّه متحققه بضرروه الأديان والبرهان لجميع الجن والإنسان وكما

تصرح الآيه الكريمه: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمْ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...»(۱) .

«رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّه حُجَّهٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللّه عَزِيزا حَكِيما»(۲)

وعندما يكون أصل بيان التكليف وأصل الهدايه الإلهيّه والطريق إلى الصراط المستقيم مبيّنا من قبيل اللّه تعالى للناس، ولكن الناس بسبب تساهلهم وتكاسلهم لم يتحركوا نحو معرفه الطريق المستقيم والحجّه الإلهيّه، فإنّ قاعده اللطف لا ـ تشمل هذا المورد، بحيث يقال بأنّه ينبغى على الإمام المعصوم والخليفه الإلهى أن يأتى إلى المجمعين ويلقى بينهم الشبهه والخلاف، لأنّ

المـانع من وصول الحجّه الإلـهيّه وحركه الناس فى الصـراط المسـتقيم الواقعى يعودللناس أنفسـهم لا إلى شـىء آخر وإلّا فأصـل الهدايه الإلهيّه متوفره من قبيل اللّه تعالى للناس عقلاً وشرعا لكن

ص: ٣٢

١- سوره الحديد، الآيه ٢٥.

٢- سوره النساء، الآيه ١۶۵.

تساهلهم وتكاسلهم ووجود بعض العوارض والحالات الأخرى منعت من وصول الحجّه الإلهيّه إليهم، فينبغى أن يتحركوا بأنفسهم لرفع هذا المانع.

الثانيه:إنّ اللّه تعالى بيّن الصراط المستقيم الواقعى والأحكام الإلهيّه لكل الناس، ولكنّ ظلم الظالمين حال دون وصول الناس إلى الأحكام الإلهيّه وإلى الإمام المعصوم عليه السلام ، وحينئذٍ فلا تقتضى قاعده اللطف أن يأتى الإمام مرّه أخرى لإلقاء الشبهه أو أن يكون النبى أو الوصى مكلّفا ببيان الحكم الواقعى للناس مرّه ثانيه، فالحكم الواقعى الإلهى قد تمّ بيانه وابلاغه للناس جميعا ولكنّ ظلم الظالمين أدى إلى اخفائه، فيجب على الناس أن يتحركوا لرفع ذلك الظلم وإزاله ذلك الجور ليصلوا إلى طريق الهدايه.

النتيجه:إنّ الإجماع المنقول يمكن أن يكون ناقلاً للسبب وقد تقدّم أنّ آراء الفقهاء مختلفه فى هذه المسأله، حيث ذهب الشيخ الطوسى رحمه الله بالنسبه لنقل الإجماع إنّ اتفاق علماء وفقهاء عصر واحد يكفى فى المقام.

ولكن ذهب آخرون إلى أنّ السبب للحدس بوجود قول المعصوم يستدعى وجود اتفاق جميع العلماء فى جميع الأعصار منذ عصر الإمام على عليه السلام إلى يومنا

هذا على هذا الحكم، فإذا اتفق جميع الفقهاء فى جميع العصور على حكم شرعى فى مسأله معينه فإنّ مثل هذا الإجماع كاشف عن قول المعصوم و يحصل من هذا

الإجماع القطع بالحكم الشرعى من خلال القطع بالملازمه بين الإجماع وقول المعصوم لأنّ علماء وفقهاء الإماميه عدول ويتحركون فى خط التدين والاحتياط فى مسائل الدين، ولا يحتمل فى حقّهم الكذب عمدا فى تلك المسأله، ولهذا فإذاأجمع هؤلاء الفقهاء على حكم شرعى معين وبالإجماع فإنّ هذا الإجماع والاتفاق يكشف تعبدا عن قول المعصوم عليه السلام .

إذن فالإجماع دليل تعبدى وكاشف عن قول المعصوم، فهو إجماع تعبدى لا إجماع مدركى ومعنى ذلك أنّ الفقهاء بشكل عام متدينون محتاطون وعدول، فإذا اتفقوا

فى مسأله معينه على التعبد بالحكم الشرعى فإنّ إجماعهم هذا يلازم ويكشف عن قول المعصوم عليه السلام .

نقل السبب والمسبب:

كان البحث فى الإجماع المنقول على جواز تقليد الجاهل للعالم حيث ذكرنا فى الجمله تعريف الإجماع والوجه لحجيّه الإجماع التعبديه، غايه الأمر أنّ أساس الخلاف فى الإجماع المنقول هو أنّ الإجماع هل هو ناقل للسبب أو ناقل للمسبب (أى قول الإمام)، فإذا كان نقل الإجماع للمسبب، ففى نظر الشيخ الإنصارى أنّ هذا الإجماع حدسى، حيث إنّ الناقل يحدس وجود قول الإمام بين أقوال المجمعين،

وأدله خبر الواحد لا تشمل الإجماع الحدسى لأنّ أدله حجّيه خبر الواحد من الآيات والروايات وسيره العقلاء تثبت حجّيه خبر الواحد إذا كان عن حس لا

حجّیه خبر الواحد عن حدس، والناقلین للإجماع یحدسون وجود قول الإمام ضمن المجمعین، وعلی هذا الأساس فإنّ نقل الإجماع من حیث هو نقل المسبب (قول المعصوم) لا تشمله أدله خبر الواحد.

وأمّا إذا کان نقل الإجماع علی مستوی السبب لا المسبب، مثلاً ینقل الفقهاء أوفقیه معین اتفاق أهل العصر فی مسأله معینه من قبیل جواز تقلید العامی للجاهل کتعبیر المحقق الأول فی هذا المورد، ففی هذه الصوره فإنّ هذا النقل یکون من قبیل أنّ الناقل للإجماع قد فحص وبحث

أقوال أهل عصره وحصل علی الإجماع فی هذه المسأله، ولذلک فإنّ مثل هذاالإجماع معتبر، وأمّا قول المرحوم الشیخ رحمه الله فی مورد جواز التقلیدواستناده فی قوله هذا إلی الإجماع فإنّ لم یستدل علی جواز التقلید بالآیات

والروایات وسیره العقلاء بل استدل بالإجماع بلحاظ وجود خصوصیات ونقاط قوه فی عمل الإجماع وکلمات الفقهاء والأصحاب فی مورد نقل الإجماع علی مسأله جواز التقلید بهذه الصوره:

۱ - یقول الشهید الأول رحمه الله فی کتابه «الذکری»: إنّ إجماع الخلف عن السلف قام علی التبعیه للعالم، وهذا الإجماع المنقول عن سبب حیث نقله السلف والخلف، والنتیجه أنّه لو قام إجماع فی مسأله معینه فمثل هذا الإجماع یلازم وجود المسبب وهو قول المعصوم.

۲ - قول العلّامه رحمه الله فی «نهایه الأحکام»: بجواز التقلید فی الأحکام،وهذا یعنی أنّ نقله هذا من حیث السبب یرتبط بجمیع الأعصار لا بعصر واحد ولا

یختص بعصر دون عصر ولا طائفه دون طائفه، فنقل هذا الإجماع یتصل من زمان الأئمّه علیهم السلام إلی زمان العلّامه رحمه الله نفسه.

۳ - یقول المحقق رحمه الله فی کتاب «المعارج»[(۱)] : إنّ الإجماع قام علی جواز التقلید: «المسأله الأولی: یجوز للعامی العمل بفتوی العالم بالأحکام الشرعیه».

۴ - وأهم دلیل فی المقام هو ما ذکره الشیخ الطوسی رحمه الله فی کتاب «عدّه الأصول»[(۲)] والسید المرتضی رحمه الله فی «الذریعه»[(۳)] ، فالشیخ الطوسی رحمه الله قال فی مورد تحقق الإجماع إنّه اتفاق أهل عصر واحد، وقد تقدّمت الإشاره إلی أنّ مبنی الشیخ الطوسی فی حجّیه الإجماع یقوم علی أساس قاعده اللطف، ولذلک فإنّ إجماع

۱- المعارج، ص ۹۷.

۲- عدّه الأصول، ص ۱۱۹.

۳- الذریعه، ج۲، ص ۷۹.

واتفاق أهل عصر واحد يكفى لإثبات صحه الإجماع ولا يضرّ باعتباره مخالفه السلف والخلف لأنّه لو كان الإجماع غير معتبر وعلى خلاف الواقع ولو فى عصرواحد فيجب على الإمام إلقاء الخلاف بين رأى المجمعين حتى لا يبتلى الناس بارتكاب خلاف الواقع ولا يعيشوا حاله الضلاله، وعندما لا يكون بين المجمعين ولو فى عصر واحد خلاف فى الرأى فهذا يكشف عن اعتبار الإجماع وحجيته وكاشف عن قول المعصوم فى المسأله وذلك من باب قاعده اللطف.

لكنّ الشيخ الطوسى مع أنّه يرى كفايه اتفاق إجماع أهل عصر واحد فى مسأله معينه ولكنّه فى مقام جواز التقليد يذكر كلاما آخر يدلّ على وحده عموم الطائفه من عصر الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام إلى يومنا هذا وأنّهم كانوا

يرجعون إلى علمائهم، أو أنّ الناس كانوا يرجعون فى مسائلهم الشرعيه إلى علمائهم على إمتداد العصور.

٥ – ونقل السيد المرتضى فى كتاب «الذريعه» قوله: والذى يدلّ على حسن تقليد العامى للمفتى أنّه لا خلاف بين الأُمّه قديما وحديثا فى وجوب رجوع العامى إلى

المفتى.

النتيجه فى مسأله الإجماع وجود اتفاق تام بين جميع علماء الطائفه والأُمّه الإسلاميّه على هذه المسأله، بمعنى أنّه عندما يكون هناك إجماع فى عصر الإمام

أمير المؤمنين عليه السلام على مسأله خلافته فمثل هذا الإجماع كاشف بالقدرالمتيقن عن رضا المعصوم فى المسأله.

إذن العمده فى جواز التقليد الإجماع، وطبعا تقدم كلام المرحوم الآخوند فى كبرى هذه المسأله فى مسأله الإجماع، وهو أنّ الإجماع المنقول غيرحجّه، وأنّه لا دليل علمى وجدانى لدينا على حجّيه الإجماع المنقول ولا دليل

تعبدى على ذلك، ولكنّه فى مقام جواز التقليد وبلحاظ خصوصيات الإجماع وتبعيه الأُمّه المتشرعه خلفا عن سلف لا يمكن القول بأنّ مثل هذا الإجماع غير معتبروغير مقبول، إذن على أساس القضيه الموجبه الجزئيه فى الجمله تكون حجّيه الإجماع تامه فى المقام فيما لو كان جواز التقليد على مستوى السبب مثل هذاالإجماع كما أشرنا إليه وبسبب كونه مورد قبول جميع الأمّه وفى كل عصر وزمان

منذ عصر الأئمّه ولحد الآن، فمثل هذا الإجماع فى المسأله قطعا يثبت نظرالإمام المعصوم عليه السلام وروايته عن هذا الحكم فى تلك المسأله، وعلى هذاالأساس فإنّ نظريه الشيخ الإنصارى رحمه الله فى المقام فى تمسكه بنظريه جوازالتقليد بالإجماع قوى، سواءً بلحاظ الإجماع القولى أو بالإجماع العملى وكذلك بلحاظ إجماع سيره المتشرعه فى هذه المسأله، ولذلك نرى أنّ الأصحاب ادعوا

الإجماع قولاً وعملاً فى هذه المسأله، وكذلك فى مقام عمل سيره المتشرعه بمثل هذا الإجماع، ولهذا فإنّ هذا الإجماع اللفظى وإجماع المتشرعه فى مسأله جواز

تقلید العالم کاشف عن رضا الإمام المعصوم علیه السلام بالبیان المتقدم فی مورد وجه حجّیه الإجماع التعبدی.

سیره العقلاء لإثبات مشروعیه التقلید:

الـدلیل الرابع،من الأدله العقلیه علی جواز التقلیـد، سیره العقلاء. حیث إنّ العقلاء یتحرکون فی حیـاتهم ومن خلال الارتکاز الذهنی فی الرجوع إلی العالم عند جهلهم بالمسأله. ومن جمله هذه الموارد الجهل بالمسائل

الشرعيه حيث قامت سيره العقلاء ذلك، فأصل السيره فى مسأله الرجوع الجاهل إلى أهل الخبره غير قابله للانكار، بل إنّها قويه إلى درجه أنّ المرحوم الآخوند يعتبر أنّ رجوع الجاهل إلى العالم وجواز تقليد العامى للعالم أمرا

فطريا، وتقدّم معنى فطريه التقليد وأنّه ليس من باب الفطره بالمعنى العقلى والفلسفى، بل إنّ فطريه جواز التقليد بالمعنى العقلائى والارتكازى وأنّ هذه السيره العقلائيه موجوده وجاريه بين الناس حيث يعملون على طبقها فى موردأصاله الصحه وفى مورد قاعده اليد حيث تكون اليد إماره على الملكيه وكذلك فى مورد العمل بخبر الثقه و...

غايه الأمر أنّ قوه السيره فى هذه الموارد تختلف فى درجتها، مثلًا إذا أرادشخص شراء قماش من يد البزاز فى السوق فإنّ سيره العقلاء تقرر أنّ هذا القماش ملك للبزاز وأنّ المعامله هذه صحيحه بالرغم من وجود احتمال أن يكون هذا القماش مسروق أو وضع أمانه بيد البزاز، ومع وجود هذا الاحتمال فإنّ العقلاءلا يعتنون به فى هذا المورد ويعملون وفقا للأمر الارتكازى فى سيرتهم وتعاملهم على أساس أنّ هذا المال ملك للبزاز ويصح شراؤه منه، ولكن إذا أخبرثقه أنّ زيد جاء إلى مدينه قم أو أخبر بوقوع حادثه معينه، ففى مورد العمل بخبر الثقه فإنّ فطره العقلاء وسيرتهم العمليه لا تقوم على أساس أنّ هذاالخبر كذب وأنّه خلاف الواقع فى بدايه الأمر، فبمجرّد أن يخبر الثقه بوقوع حادثه معينه فإنّهم يرتّبون الأثر على هذا الخبر ويستقبلون هذا الخبرويتحركون على مستوى العمل به، إذن فهنا نرى أنّ العمل بخبر الثقه فى سيره العقلاء أكثر من عملهم بأنّ اليد إماره على الملكيه.

نعم فى المرحله اللاحقه وبعد التأمل فى احتمال أن يكون خبر الثقه مخالف للواقع ربّما يكون هذا الخبر كاذبا، ولكن فى البدايه لا يظهر مثل هذاالاحتمال فى الارتكاز العقلائى، وكذلك بالنسبه لسيره العقلاء فى مورد صحه عمل الغير، فلو أنّ شخصا أقدم على عقد معامله أو قام بعمل عبادى فإنّ سيره العقلاء تقرر صحه هذه المعامله أو هذا العمل العبادى.

النتيجه:أنّ سيره العقلاء تقوم على أساس اعتماد عمل الغير وترتيب الأثر عليه وبالنسبه لجواز تقليد العامى للعالم فأصل تحقق السيره غير قابل للإنكار رغم أنّ السيد المرتضى لا يرى حجّيه خبر الواحد، ولكنّه يقبل بسيره العقلاء فى مورد رجوع الجاهل إلى العالم، ومع ذلك فإنّه يورد إشكالات عديده على الاستدلال بالسيره لإثبات جواز التقليد.

عدم الردع عن السيره:

أولًا:إنّ حجّيه السيره ليست مطلقه ولا تشمل مورد الظن على خلاف رأى المجتهد،بمعنى أنّ المقلِّد إذا كان لديه ظن بالمسأله على خلاف رأى المجتهد، ففى هذاالمورد لا تشمله سيره العقلاء، لأنّ سيره العقلاء ليست دليلًا لفظيا حتى يمكن التمسك باطلاقها فى مورد الشك بل هى دليل اللبى، والقدر المتيقن منه أن لايكون للمقلّد ظن على خلاف رأى المجتهد وفتواه.

ثانيا:إنّ سيره العقلاء بحاجه لإمضاء الشارع، فلو قامت سيره العقلاء فى مورد

معين ولم يكتشف من ذلك الحكم الشرعى فى المسأله فهذه السيره ليست بحجّه،والفرق بين سيره المتشرعه وسيره العقلاء هو أنّ سيره المتشرعه لا تحتاج لإمضاء الشارع فى مقام العمل، مثلاً إذا قامت سيره المتشرعه على أنّ عمل أتباع كل دين ومذهب فيما يخص المسائل الدينيه له جذور شرعيه وأنّ العمل بتلك المسأله مستوحى من الشارع نفسه،فعندما يكون العمل بنفسه مستوحى من الشارع فلا يحتاج إلى إمضاء الشارع،مثلاً بالنسبه للمسلمين هل يجب فى صومهم قصد القربه وأنّ الصوم له بُعد عبادى أو أنّ الصوم واجب توصلى وليس أمرا عباديا ولا يحتاج بالتالى إلى قصدالقربه؟ ففى هذه المورد قامت سيره المتشرعه على أنّ الصوم أمر عبادى، بمعنى أنّ المتدينين من الخلف إلى السلف، كانوا يرون أنّ أمر عبادى وتجب فيه نيّه القربه، و هذه السيره للمتشرعه كاشفه عن أنّ هذه الرؤيه مستوحاه من الشارع،ومن هنا فإنّ سيره المتشرعه فى الإتيان بالصوم بقصد الأمر العبادى الذى يحتاج إلى قصد القربه، وأنّ هذا المعنى ينطلق من الشارع نفسه، ولذلك لاتحتاج هذه السيره لإمضاء الشارع.

وهذا خلافا لسيره العقلاء فتاره نبحث فى سيره العقلاء بما هم عقلاء فلايحتاج إلى إمضاء الشارع أيضا، وتاره أخرى يكون البحث عن سيره العقلاء من موقع العمل بها وبلحاظ أنّها دليل شرعى وحجّه شرعيه فى المسأله، ففى هذه

الصوره تحتاج سيره العقلاء لإمضاء الشارع وتأييده، وإذا لم يقم دليل على إمضاء الشارع لهذه السيره العقلائيه فليس لها اعتبار شرعى، وحينئذٍ ومع وجودالخلاف فى مورد جواز التقليد حيث نرى أنّ بعض علماء الإماميه كالإخباريين

يرون عدم جواز تقليد غير المعصوم كما ذكره الشهيد رحمه الله فى كتابه «الذكرى» وأنّ أكثر الإماميه يرون جواز تقليد المجتهد، ومفهوم هذا الكلام أنّ غير الأكثر من هؤلاء الفقهاء يرون عدم جواز التقليد، ومع وجود هذا الخلاف

فى هذه المسأله فكيف يمكن العلم بأنّ الشارع فى هذا المورد لم يردع عن سيره العقلاء فى جوازالتقليد وأنّ الشارع أمضى هذه السيره؟ فهذه الأمر يحتاج إلى إثبات.

ثالثا:الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ تدلّ على منع اتباع الغير ومنع قبول الظنّ الحاصل من قول الغير، فعليه لا يمكن الإستدلال بسيره العقلاء على جوازالتقليد، لأنّ الاستدلال بهذه السيره إنّما يكون له وجه فيما إذا لم تكن للآيات الناهيه عن العمل بالظن صلاحيه الردع عن هذه السيره، ولكن هل أنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظن تصلح كرادع عن جواز التقليد أم لا تصلح؟

فهذه من شأن المجتهد ولا يرتبط بالمقلّد. فالمقلّد من هذه الجهه لا يعلم أنّ الشارع هل ردع عن سيره العقلاء فى جواز التقليد أم لم يردع، لأنّه لا يحتمل أساسا وجود ردع عن السيره لعدم التفاته لهذه المسأله، فكيف يمكنه التحقيق فى الدليل الامضائى للشارع على وجود الردع أو عدم الردع عن السيره. إذن ففى هذا المورد مادام لم يثبت للمقلّد إمضاء الشرع لسيره العقلاء فإنّه لا يستطيع إثبات جواز التقليد بسيره العقلاء.

رابعا:إنّ ما لا يكون قابلاً للردع الشرعى هو العلم الفلسفى والقطعى، بمعنى أنّ الشخص إذا كان له علم وجدانى وقطعى بالمسأله فالعلم حجيه بذاته وغير

قابل لردع الشارع لأنّه يستلزم الدور أو يستلزم التناقض وهو محال، ولذلك فعندما نعتقد بأنّ قول المعصوم حجّه، لأنّ قول المعصوم يمثّل عين الواقع، أى أنّه علم بالواقع، والعلم حجيّته ذاتيه، ولذلك يكون حجّه، أمّا قول غير المعصوم فمقترن باحتمال خلاف الواقع ومع هذا الاحتمال فإنّه قابل لردع الشارع،ولاسيما فى جواز التقليد التى هى مسأله خلافيه، حيث نرى أنّ فقهاء الإماميه من الإخباريين والأصوليين لديهم إشكالات على هذه المسأله، ويتفق هؤلاء الفقهاء بالإجماع على عدم جواز التقليد مع وجود إمكانيه الاجتهاد والاحتياط فى الأحكام الشرعيه.

وعليه فكيف يستدل بالسيره على جواز التقليد فى الأحكام الشرعيه؟ إذن فسيره العقلاء بالذات وكذلك خبر الثقه قابلان لردع الشارع وأنّ حجّيه كل منهمابحاجه لإمضاء الشارع.

خامسا:بالنسبه لروايات الاقرار فيما إذا أقرّ الشخص على نفسه فمثل هذاالإخبار يعتبر من جمله خبر الثقه ومورد قبول العقلاء والفقهاء ببيان: أنّ إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ، أى أنّه لا يوجد أحد من العقلاء يقرّ كاذبابما يؤدى الضرر على نفسه، فمثل هذا الإقرار يعتبر من خبر الثقه وهو حجّه عندالعقلاء ونافذ، ولكنّ الشارع المقدّس فى كثير من الموارد ردع عن هذا الإقرارولم يقبل به فى المرتبه الأولى والثانيه و الثالثه، مثلاً إذا أقرّ الشخص على

نفسه بارتكاب الزنا، فالشارع لا يقبل منه هذا الإقرار فى المرتبه الأولى ويردع عنه وكذلك فى الثانيه والثالثه، إلى أن يصل إلى المرتبه الرابعه فحينئذٍ يقبل الشارع بهذا الإقرار، فالإقرار يوجب العلم العادى للإنسان ومع

ذلك ففى هذا المورد نرى أنّ الشارع قد ردع مثل هذا الإخبار والإعتراف والإقرار، وحينئذٍ تكون سيره العقلاء فى مثل هذا المورد ومع وجود العلم العادى قابله لردع الشارع، وإذا كانت سيره العقلاء قابله للردع فإنّ اعتبارها وحجيتها فى مسأله جواز التقليد تحتاج لامضاء الشارع وإلّا فليس

لسيره العقلاء أثر شرعا.

سادسا:هناك روايات ترد على أدله جواز التقليد، ومع وجود هذه الروايات المعارضه لأدله جواز التقليد، فكيف يمكن التمسك بسيره العقلاء على جوازتقليد العامى للعالم؟

الحاصل: البحث فى الدليل العقلى الرابع حيث استدل بسيره العقلاء، وقدذكرنا عدّه إشكالات على هذه السيره وأنّها بالذات قابله لردع الشارع، فإذا لم يكن هناك دليل على إمضاء الشارع لها فهى غير حجّه.

الجواب:أمّا الآيات الناهيه عن اتباع الظنّ فلا تصلح للردع عن سيره العقلاء،وقد ذكرت هذه المسأله فى علم الأصول فى بحث حجّيه خبر الواحد ولا نجد حاجه لتكرارها، ومن جمله ذلك أنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ ليست لها صلاحيه

الردع عن الظنّ الحاصل من سيره العقلاء والظنّ الحاصل من الظواهر والظنّ الحاصل من خبر الثقه، لأنّ هذه الآيات تردع عن الظنّ فى مورد اصول الدين والمسائل الاعتقاديه من قبيل التوحيد والنبوه والإمامه، والظنّ فى هذه

الموارد غير كافٍ، وعليه فإنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ من قبيل: «إِنَّ

الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئا...»(١) . تنهی عن الاعتقاد بأصول الدين من موقعالظنّ وتنهی عن المعرفه الضنّيه بأصول الدين وأنّها غير كافيه فی المقام لأنّ أصول الدين تستدعی الجزم القلبی واليقين الاعتقادی، ومعلوم أنّ الظنّ لا يورث الإنسان الجزم الاعتقادی والقلبی.

وأمّا فی مورد فروع الدين فهذه الآيه لا تدلّ علی عدم حجّيه الظنّ فی فروع الدين، ولكن يمكن القول: إنّ جواز العمل بالظنّ مخالف لإطلاق الآيه الشريفه،لأنّ ظاهر هذه الآيه النهی عن العمل بالظنّ مطلقا سواءً فی أصول الدين أو فی فروع الدين.

وعليه فالحق فی المقام أنّ أصل تحقق السيره العقلائيه تام فی المسأله وأنّ هناک أمر ارتكازی وفطری لدی العقلاء فی رجوع الجاهل إلی أهل الخبره فی المسائل المشكوكه، غايه الأمر الإشكال فی اطلاق السيره فهل

الرجوع إلی هذه السيره مطلق بحيث يشمل حتی فی مورد أن يكون للمقلِّد ظنّ شخصی علی خلاف رأی المجتهد، أو لا يوجد مثل هذا الاطلاق لهذه السيره، حيث إنّ السيره العقلائيه دليل لبی ولا لفظی.

والدليل اللبی، علی حدّ تعبير أهل الفنّ، لا اطلاق له ولا عموم وبالتالی فلايمكن التمسک باطلاقه وعمومه فی مورد الشک، بل فی مورد الشک يتمّ التمسک

بالقدر المتيقن إذا كان الدليل لبيّا، وعليه فإنّ القدر المتيقن من السيره ومن جواز التمسک بها هو جواز التقليد فی مورد لا يكون للمقلّد ظنّ بالخلاف،وإلاّ فإن كان للمقلِّد ظنٌّ علی خلاف رأی المجتهد ففی هذا المورد لا يجوز

التمسک بالسيره لإثبات جواز التقليد.

إلاّ أن يقال إنّ السيره تعتبر طريقا عقلائيا نوعيا للتوصل للواقع لا أنّها طريق شخصی، وفی مورد اعتبار الطريق العقلائی فإنّ العقلاء نوعا يعملون بقول الخبير وبقول العالم حتی فی المورد الجزئيه التی يكون فيها ظنٌّ شخصی علی

خلاف رأی العالم وقول العالم، فالعقلاء لا يعتمدون علی ذلک الظنّ الشخصی.

ونظير ذلک حجّيه الظن الحاصل من الظواهر والظنّ الحاصل من خبر الواحد، فالظنّ الحاصل من خبر الواحد حجّه نوعا أی حتی فی مورد وجود ظنّ علی خلاف حجّيه خبر

الثقه فإنّ العقلاء لا يهتمون بمثل هذه الظنّ الشخصی ولا يؤثر ذلک فی حجّيه الظنّ نوعا، ولكن هذا الكلام غير تام لأنّه فی مورد خبر الواحد وفی مورد الظنّ الحاصل من الظواهر فإنّ مثل هذا الظنّ حاصل من الأدله اللفظيه ويمكن التمسک باطلاق وعموم الظاهر وأدله خبر الثقه علی حجّيه مثل هذا الظنّ.

وأمّا فی المقام فإنّ الدليل علی جواز التقليد وهو سيره العقلاء، دليل لبی،وفی مقام الشک لا يمكن التمسک به وباطلاقه، غايه الأمر هناک جواب آخر ذكر

۱- سوره یونس، الآیه ۳۶.

فى الكتب الأصوليه وهو أنّ الآيات الناهيه لا صلاحيه لها للردع عن سيره العقلاء، لأنّه يستلزم من وجوده عدمه، بمعنى أنّه فى صوره إمكان التمسك بالآيات الناهيه للردع عن العمل بالظنّ فانّ ذلك سيؤدى إلى الردع عن حجّيه

الظنّ الحاصل من هذه الآيات الناهيه نفسها، لأنّ الآيات الناهيه مفيده للظنّ وليست مفيده للقطع والعلم، إذن ففى صوره أن تكون الآيات الناهيه ذات صلاحيه للردع عن سيره العقلاء فينبغى أن يكون الظن الحاصل منها حجّه، وربّما القول إنّ هذه الآيات الناهيه تردع عن العمل بالظنّ يعنى أنّها تنفى حجّيه الظنّ الحاصل منها لأنّ هذه الآيات مفيده للظن أيضا والشىء الذى يستلزم من وجوده عدمه محال، ولذلك فالتمسك بالآيات الناهيه لإثبات ردع الشارع عن الظن الحاصل من سيره العقلاء فى مورد جواز التقليد، غير ممكن، لأنّ وجود الردع فى هذه الآيات الناهيه يستلزم عدمه.

ويمكن القول:إنّ أفضل دليل من هذه الأدله العقليه لجواز التقليد هو ما ذكره المرحوم الآخوند من أنّ جواز التقليد أمر فطرى وجبلى، أى أنّ الناس يتحركون فى حياتهم ومعيشتهم من موقع هذا الأمر الارتكازى والوجدانى، وهو أنّ الشخص إذا كان جاهلًابشىء ومتحيرا فإنّه يسأل عنه العالم به.

إذن فأفضل دليل على جواز التقليد هو الاستدلال بلوازم الدليل العقلى الفطرى وعندما يستدل بلوازم العقل الفطرى لا ترد الإشكالات الأخرى على المسأله،لأنّ جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم فى موردالتحير ومورد الجهل يعتبر أمرا فطريا ووجدانيا وبديهيا، وأحيانا عندما نرى

التمسك بسيره العقلاء لإثبات جواز تقليد العالم فإنّ هذا الأمر يمتد بجذوره إلى ذلك الأمر الفطرى والارتكازى بمعنى أنّ المرتكز فى فطره الإنسان وذهن العقلاء أنّ الشخص إذا لم يعلم بشىء فإنّه يرجع فيه إلى العالم والخبير، فإذا

رأينا أنّ الأدله الشرعيه تدلّ على جواز التقليد فهو فى الواقع إرشاد إلى هذاالحكم العقلى والعقلائى.

وعلى هذه الأساس فأفضل الأدله العقليه الأربعه على جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم والعامى إلى المجتهد هو أنّه أمر فطرى وبديهى وجبلى، وفى

هذا المورد لم يرد لدينا دليل على خلافه ولم يرد منع من الشارع عن هذاالأمر الفطرى، أى أنّه لم يذكر التاريخ أنّ الشارع قال: أيّها الناس إذا لم تعلموا الحكم الشرعى فى مسأله معينه فلا ينبغى عليكم العمل بذلك الأمر

الفطرى والوجدانى وهو رجوع الجاهل إلى العالم، والتاريخ لم ينقل إلينا نهى الشارع عن العمل بهذا الأمر الفطرى والوجدانى بل ورد فى النصوص ما فيه إرشاد إلى هذا الأمر الفطرى والوجدانى من قبيل الآيه الشريفه فى سوره النحل وفى سوره الأنبياء حيث تقول: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»(١)

بالرغم من أنّ هذه الآيه بلحاظ أسباب التنزيل لا تشمل مورد جواز رجوع الجاهل إلى العالم بشكل عام لأنّ شأن نزول هذه الآيه هو ما يختص بالنبوّه بأهل البيت

عليهم السلام ، لأنّ أهل الذكر هم الأئمّه عليهم السلام ، والمراد منها أنّ الحقائق التى لا تعلمون بها ينبغى عليكم الرجوع فيها

إلى أهل الذكر أى الأئمّه عليهم السلام واقتباس الجواب

۱- سوره الأنبياء، الآيه ۷.

الصحیح من أهل البیت علیهم السلام ، ولذلک لم تقل الآیه: إن کنتم لا تعلمون فسألوا أهل العلم، فإذا کانت الآیه تصرح بهذه العباره أمکن القول إنّها تدل علی الإرشاد العام لذلک الأمر الفطری وهو رجوع الجاهل إلی العالم، ولکن

معنی أهل الذکر سواء فی اللغه أم فی الاصطلاح أم فی العرف لا- یعنی أهل العلم، إذن بلحاظ شأن نزول الآیه هو ما یختص بالأئمّه المعصومین علیهم السلام أنّ الآیه الشریفه: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ...»، إرشاد إلی ذلک الأمر الفطری والارتکازی وهو رجوع الجاهل إلی العالم.

أمّا بحسب التأویل وبمقتضی تنقیح المناط فی مسأله رجوع الجاهل إلی العالم،فیمکن القول: إنّ الآیه الشریفه إرشاد إلی ذلک الأمر الفطری وهو أنّ الإنسان

الجاهل المتحیر یرجع فی ذلک المورد إلی العالم ویسأل منه، إذن فعلی هذاأساس الآیه الشریفه یمکن القول: إنّها إرشاد إلی الأمر الفطری والارتکازی لدی العقلاء، أی یرجعون بارتکازیهم الفطری عند التحیر إلی العالم والخبیر،

ومع ذلک یمکن القول إنّه بتنقیح المناط فإنّ الآیه الشریفه لا تدلّ علی قبول قول العالم تعبدا بل تدلّ علی أنّکم إذا لم تعلموا بشیء فسألوا بها العالم لکی تعلموا بالحکم والعلم حجیّته ذاتیه لا تعبدیه واعتباریه. هذا أولاً.

وثانیا: ولو أغمضنا النظر عن وجه الفطری والجبلی العقلی فی المقام أمکن الاعتماد علی السیره العقلائیه بضمیمه تقریر الشارع لها. فإنّه بما هو رئیس العقلاء ومتحد معهم فی کیفیه ایصال أحکامه إلی المکلّفین من طریق الارتکازیه

العقلائیه. وعدم ابداع طریق آخر. لذلک فرجوع العوام من المسلمین إلی المجتهدین المستنبطین لأحکام اللّه تعالی من منابعها الناظرین فی حلال الأئمّه وحرامهم والعارفین لأحکامهم ما جرت علیه سیره المسلمین من العصر الأول وهی من جهه کونها بمری ء سمع من الأئمّه المعصومین علیهم السلام مع عدم ردعهم عنها کانت مرضیه عندهم وممضاه لدیهم صلوات اللّه علیهم أجمعین.

هذا تمام الکلام فی مورد جواز التقلید بالتمسک بالأدله العقلیه.

قال اللّه تبارک وتعالی

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»(۱)

۱- سوره الأنبیاء، الآیه ۷.

الفصل العاشر

اشاره

الأدله اللفظيه من الآيات والروايات

التی تدلّ علی جواز التقلید

وما یرد علیها من نقض وابرام.

آیه النفر:

قال اللّه تبارک وتعالی فی القرآن الکریم:

«فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَلِیُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ»(۱) .

من جمله الأدله اللفظیه التی استدل بها علی جواز التقلید، آیه النفر،وکیفیه الاستدلال بهذه الآیه، أنّ الوارد فی الآیه کلمه «لولا» التحضیضیه،وهذه الکلمه ظاهره فی الوجوب واطلاقها یدلّ علی الوجوب إلاّ أن تکون هناک

قرینه علی خلاف الظاهر وخلاف الإطلاق، وحینئذٍ فإذا کان المولی قد أصدربیانا یتضمن کلمه «لولا» من قبیل هذه الآیه «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ...». فإنّ ظاهر هذا الکلام یدلّ علی الوجوب، وعلیه

فإنّ النفر للتعلم والتفقّه واجب بمقتضی دلاله کلمه «لولا»، غایه الأمربضمیمه أنّ غایه الواجب واجبه، فالنفر واجب بمقتضی دلاله کلمه «لولا»التحضیضیه، وعندما یکون النفر واجبا للتفقّه وبسبب وجود کلمه «لولا» فإنّ الغایه للتفقّه وهی الانذار ستکون واجبه أیضا، لأنّ غایه الواجب واجبه أیضا،وغایه التفقّه والتعلّم وهی الانذار لأنّ التفقه والانذار کلاهما داعیان إلی الأمر بالنفر، وحینئذٍ سیکون الانذار

واجبا بمقتضی وجوب التفقّه، وستکون غایه الانذار وهی الحذر وقبول قول المنذرواجبه أیضا لوجوب الانذار، وإلاّ إذا کان الانذار واجبا ولکن لا یجب قبول قول المنذر من قِبل الآخرین فإنّ ذلک یستلزم اللغویه مخالف للحکمه لا التقیید

وهذا محال.

۱- سوره التوبه، الآیه ۱۲۲.

إذن فمقتضى ظهور كلمه «لولا» فى الآيه المباركه تدلّ على وجوب التفقّه وتعلّم الأحكام أو وجوب التقليد والسؤال من العالم لدلاله الآيه المباركه على وجوب الحذر والانذار الفقيه، وهو إنّما يتحقق بالعمل على انذاره وفتواه!

فالغايه من ذينك الموردين (وجوب التفقه والانذار) هو الحذر عند الانذاروحيث إنّ الآيه مطلقه فيستفاد منها أنّ الحذر عقيب الانذار واجب مطلقا سواءًحصل العلم للمتحذرين من إنذار المنذرين أم لم يحصل وعلى هذا الأساس فالجاهل

والعامى يجب عليه من التبعيه لقول العالم والتحذر منه.

وحاصل الاستدلال بآيه النفر أنّ مقتضى ظهور كلمه «لولا» ووجوب النفر للتفقه ووجوب الانذار، ووجوب الانذار مستلزم لوجوب التحذر، وبالتالى يستفاد من الآيه المباركه حجّيه قول الفقه لأنّ الوجوب التحذر عند إنذار الفقيه يستلزم

حجّيه الانذار وإلّا لا معنى لوجوب الانذار، وهكذا يستفاد من الآيه المباركه جواز التقليد الفقيه لأنّ وجوب التحذر المنذرين (بالفتح) بانذار الفقيه إنّمايتحقق بانذار الفقيه، وإلّا ولو لم يكن انذار الفقيه حجّه شرعا لم يكن أى

مقتضى لوجوب الحذر بالانذار لقاعده قبح عقاب بلا بيان فوجوب التحذر عند انذار الفقيه يستلزم حجّيه الانذار لا

محاله.

وترد على هذا الاستدلال عدّه إشكالات:

الإشكال الأول:إنّ الأمر الواقع بعد الحذر لا يدلّ على الوجوب، حيث تقول الآيه فى صدرها: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ

طَائِفَهٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ...»(١) . فبدايه هذه الآيه النهى عن نفر جميع المؤمنين للتفقّه فى الدين والتوجه للجهاد والهجره وبالتالى ترك رسول اللّه صلى الله عليه و آله فى المدينه لوحده. إذن فينبغى أن تنفر جماعه وطائفه من كل فرقه ليتفقّهوا فى الدين ويتعلموا مسائل الحلال والحرام فى الشريعه الإسلاميه عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله فى المدينه أو فى الجهاد وثم

يرجعون إلى الناس ليبيّنوا لهم هذه الأحكام والمسائل. والمقصود أنّ الأمر بعد الحذر والمنع لا يدلّ على الوجوب، وعندما لا يكون التفقّه واجبا على الجميع فلا يمكن الاستدلال بأنّ غايه التفقّه وهو انذار المنذرين واجب، وعندما لاتكون الغايه واجبه فغايه الغايات وهى حذر المنذرين والعمل بقول المنذر لا تكون واجبه أيضا.

الجواب:إنّ الأمر بعد الحذر والمنع لا يدلّ على الوجوب فى صوره أن يكون متعلق الأمر والنهى واحدا، من قبيل الآيه الشريفه فى سوره التوبه التى تقول: «لاتقتلوا المشركين فى الأشهر الحرم» ثم تأمر بعد ذلك: «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ

الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...»(٢) . فهنا نرى أنّ متعلق النهى عن

١- سوره التوبه، الآيه ١٢٢.

٢- سوره التوبه، الآيه ۵.

القتل والجهاد، وكذلك متعلق الأمر بعد انسلاخ الأشهر الحرم هو القتل والجهاد، ففى مثل هذا المورد اتحد متعلق الأمر والنهى وحينئذٍ يمكن القول إنّ الأمر بعد الحذر لا يدلّ على الوجوب.

أمّا فيما نحن فيه فإنّ متعلق الأمر والنهى متعدد، فمتعلق النهى هو العموم:

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً...»، أى أنّها تنهى المؤمنين بشكل عام عن النفر للجهاد ولتعلّم الأحكام، وأما متعلق لولا والأمر بالتفقّه طائفه وعددمن المؤمنين وعندما يتعدد متعلق الأمر والنهى فالأمر بعد الحذر لا يدلّ على

عدم الوجوب، فالشبهه مدفوعه، ووجوب التفقّه بمقتضى كلمه «لولا» ووجوب الانذار محفوظ ووجوب الانذار مطلق أيضا، أى أنّ الأشخاص الذين يتفقّهون فى الدين يجب عليهم الانذار، سواء حصل العلم من كلامهم لدى المنذرين أم لم يحصل العلم بذلك، وعليه فالانذار يدلّ بالدلاله الالتزاميه على حجّيه قول المفتى وقول الفقيه وعندما يدلّ على حجّيه قول الفقيه فيمكن القول بجوازتقليد المجتهد بمقتضى الدلاله الالتزاميه لآيه النفر وبمقتضى وجوب التحذر من انذار المنذر.

النتيجه:أنّ الفقهاء وبمقتضى اطلاق وجوب التفقّه فى الآيه الشريفه استفادواحجّيه فتوى المجتهد لا حجّيه خبر الواحد، لأنّ المأخوذ فى الآيه المباركه عنوان التفقّه وأنّه يجب على الفقيه الانذار لا أنّ العنوان المأخوذ فى الآيه

عنوان الراوى المخبر، وخبر المخبر والراوى لا يدور مدار التفقّه بل يدورمدار وثاقه وعدم وثاقه الراوى وأنّ حجّيه الروايه لا يعتبر فيها أن يكون الناقل ملتفت إلى معناها فضلًا أن يكون فقهيا لكفايه الوثاقه فى حجّيه نقل الألفاظ المسموعه عن المعصوم عليه السلام من غير أن

يتوقف على فهم المعنى بوجه، وعندما يكون مقتضى ظاهر الآيه وجوب انذارالأحكام على الفقيه فإنّه يدلّ بالالتزام على جواز بالتقليد، وأنّه يجب على الناس التزام الحذر والعمل بانذار الفقيه وقول المفتى،هذا أولًا.

ثانيا:إنّ الآيه تدلّ على وجوب الانذار ووجوب الإفتاء للفقيه سواءً كانت هذه الدلاله على وجوب الإفتاء والانذار هى الدلاله مطابقيه أو الدلاله الالتزاميه، فعندما يجب على الفقيه الإفتاء وانذار الأحكام فى الحلال والحرام فحينئذٍ إذا لم يقبل المكلّف انذار المنذر وفتوى الفقيه فإنّه يستحق

العقاب، وعندما يكون تارك فتوى الفقيه والمعرض عن انذار المنذر مستحقاللعقاب فهذه الآيه تدلّ على حجّيه قول المنذر والمفتى، وعندما يكون قول المنذر أو المنذرين حجّه فإنّه يدلّ على وجوب قبول المكلّفين ووجوب تقليد

العامى للمجتهد.

ثالثا:إذا لم يكن الانذار أو فتوى الفقيه حجّه فإنّه لا يوجد مقتضى لوجوب الحذر، فلابدّ أن يكون انذار الفقيه واجبا، وعندما يكون الانذار واجبا على الفقيه وقد تقدّم أنّ غايه الواجب واجبه، وغايه الانذار هى قبول قول المنذرين

وحذر المنذَرين، والحذر يعنى الخوف والعمل بقول المنذر وهو واجب أيضا.

وبهـذه الأـوجه الثلاـثه من الاسـتدلال بالآيه الشـريفه (آيه النفر) اسـتدل آيه اللّه الخوئی رحمه الله علی حجّیه قول المفتی وجواز التقلید فی کتابه تنقیح عروه الوثقی(۱) .

۱- عروه الوثقی، ج ۱، ص ۸۶.

الإشكال الثانی:ومن جمله الإشكالات الوارده علی الاستدلال بآیه النفر، أنّ هذه الآیه تتضمن كلمه «لعل» «وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»وهذه الكلمه لا تدلّ علی وجوب الحذر وعندما لا تدلّ كلمه «لعل»

علی الالزام وعلی الوجوب فلا یمكن القول أنّ هذه الآیه تدلّ علی جواز تقلید العامی للمجتهد.

الجواب:إنّ هذه الكلمه «لعل» وردت فی القرآن الكریم للدلاله علی الحتم وهذاالمعنی یختلف عن معنی هذه الكلمه فی استعمالات البشر، وبعباره أخری إنّ هذه

الكلمه عندما ترد فی القرآن فإنّها تبیّن الحكم المتناس لمدخولها، وإذا كان مدخول هذه الكلمه حكما إلزامیا فإنّ «لعل» تدلّ علی هذه المعنی، مثلاً یقول اللّه تعالی لموسی علیه السلام : «اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى * فَقُولاَ لَهُ قَوْلاًلَيِّنا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى»(۱) . ولا شک أنّ هذا الأمر حتمی، وأنّ اللّه تعالی أمر موسی وهارون علیهماالسلام بشكل حتمی وقطعی أن یذهبا لفرعون ویدعواه للتوحید واطاعه اللّه تعالی، لا أنّ كلمه «لعل» هنا بمعنی الترجی والتمنی كما هو المستخدم فی العرف، فحینئذٍ فدعوه موسی وهارون علیهماالسلام لفرعون إمّا لاتمام الحجّه علیه أو أن یكون ذلک تذكر له.

وفی هذه الصوره فإنّ آیه النفر ومن خلال ظهور كلمه «لولا» علی وجوب التفقّه وأنّ الغایه الواجبه له وهو الانذار واجب أیضا وغایه الإنذار الحذر، ومن خلال اطلاق وجوب الانذار علی الفقیه فإنّ قوله مفید للعلم للمنذَرین، أو أنّه

لا یفید العلم للمنذّرین ولكنّه یجب قبوله تعبدا مطلقا، وإلاّ ففی صوره أن یكون الانذار واجب القبول فیما إذا كان مفیدا للعلم للمنذَرین، وإذا كان كذلک فإنّ اللّه تعالی فی الآیه الشریفه یبیّن الحكم بكیفیه مقیده أی «لینذروا قومهم فیعلموا فإذا علموا فیحذرون» والحال أنّ كیفیه وجوب الانذار مطلق، وحینئذٍ فالحذر والعمل بهذه الانذار مطلق أیضا

سواء حصل العلم من قول هؤلاء المنذرین بالحكم الشرعی أم لم یحصل العلم حیث یجب قبول كلامهم تعبدا وإلاّ سیقع التنافی مع اطلاق كلام المولی.

ولكن یمكن القول: إنّه مع كثره الدراسات والتحقیقات فی هذه الآیه الشریفه لإثبات قول المفتی وقول المجتهد فمع ذلک فإنّ هذه الآیه الشریفه «آیه النفر» لا تدلّ علی حجّیه قول الفقیه.

۱- سوره طه، الآیه ۳۴ و ۴۴.

عدم دلاله آیه النفر علی جواز التقلید:

أولاً:إنّ متعلق وجوب التفقّه فی الآیه الشریفه هو التفقّه فی الدین لا أنّ متعلق الوجوب خصوص التفقّه فی فروع الدین والأحکام الفقهیه، والـدین أسم یقع علی مجموع الاعتقـادات والأخلاقیـات وفروع الـدین، ولا یختص بقسم خاص من الـدین بأن یقال إنّه یختص بفروع الـدین من العبادات، المعاملات، العقود والایقاعات،بل إنّ الـدین یستوعب فی مضـمونه جمیع الأصول العقائـدیه والقیم الأخلاقیه وفروع الأحکام الشـرعیه، وأحـد أقسام الدین الفقه المقصود فی الآیه الشـریفه تمام الدین لا أنّه خصوص الفقه، فمتعلق الوجوب فی التفقّه هو الدین بشکل عام.

ونقرأ فی وصـیه الإمام أمیرالمؤمنین علیه السـلام لابنه الإمام الحسن المجتبی علیه السـلام : «یا بنی تفقّه فی الدین»(۱) . وکذلک ما ورد فی الروایه المعروفه والمشـهوره عن أبی جعفر الإمام محمّد الباقر علیه السلام قوله: «الکمال کل الکمال التفقّه فی الدین، والصبر فی النائبه وتقدیر فی المعیشه»(۲) .

إذن فبمقتضی الآیات والروایات الشریفه فإنّ وجوب التفقّه ناظر إلی الدین بشکل عام ولا یختص بمورد الفقه وفروع الدین. إذن فالآیه الشـریفه تـدلّ علی وجوب الانذار فی مورد مجموع أحکام الدین وتعالیمه، وتخصـیص وجوب التفقّه ووجوب الانذار فی فروع الـدین بلاـ مخصـص، فیجب أن تتوجه مجموعه من النـاس وطائفه منهم یتعلّموا أحکام الـدین فی جمیع جهاته وأبعاده من النبی الأکرم صـلی الله علیه و آله ومن الإمام المعصوم علیه السـلام ویتعلّموا أحکام المعاش والمعاد ثم ینذرون الناس ویعلّموهم هذه الأحکام.

وحینئذٍ فمورد الاسـتدلال بآیه النفر لإثبات وجوب التفقّه فی الفقه إمّا أن یکون من خلال التصـرف فی معنی التفقّه فی الدین أو التصـرف فی غـایه التفقّه ووجوب الانـذار والحـذر. فإذا تصـرفنا فی التفقّه فی الـدین، بمعنی أن نقول إنّ المقصود من التفقّه فی الـدین هو وجوب التفقّه فی الأحکـام الفرعیه والفقهیه فقـط، فهنـا لا یعتبر حصول العلم من قول المنـذر للشـخص الآخر، أی أنّه یجب علی الفقیه التفقّه فی الدین، والمراد من التفقّه فی الدین هو المعنی الخاص الذی یختص بقسم الفروع من الدین، وبعد أن یتفقّه هذا الشخص فی الدین والفقه یقوم بانذار الناس ولکن لا یجب تحصیل العلم بالحکم الشرعی من انذار هذا الفقیه

المنـذر، بـل یجب قبـول انـذاره وفتواه تعبـدا حتی لو لم یحصـل علم وجـدانی بـالحکم الشـرعی لهؤلاـء المقلّدین والأشـخاص المنذَرین (بالفتح).

وإذا کان معنی التفقّه فی الدین هو المعنی العام کما هو ظاهر الآیات

۱- أصول الکافی، ج۱، ص ۳۲.

۲- أصول الکافی، ج۱، ص ۳۲.

والروایات أی ما یشمل فروع الدین وأصول الدین والأخلاق، فلا شک أنّ الأدله النقلیه والعقلیه تؤکد علی ضروره العلم فی دائره أصول الدین ولا یکفی التعبد فی هذا المورد، وعلیه فآیه النفر لا تدلّ علی الحجیّه التعبدیه لقول

المنذر و الفقیه الذی هو مورد البحث.

مضافا إلی أنّ معرفه أصول الدین واجبه عقلاً وإلاّ سیستلزم الدور وهو محال،مثلاً مسأله النبوه من أصول الدین فإذا قیل إنّ معرفه النبی والنبوه لیست معرفه عقلیه بل یمکن تحصیلها بواسطه الدلیل النقلی والنصوص الروائیه،فحینئذٍ تتوقف معرفه النبی والنبوه علی الدلیل النقلی والروایات الوارده من النبی صلی الله علیه و آله ومن المعصوم علیه السلام ، ولکن من جهه أخری فإنّ حجیّه هذه الروایات وحجیّه الدلیل النقلی متوقفه علی أن یکون هذا الکلام قول النبی صلی الله علیه و آله وقول المعصوم علیه السلام ، وإلاّ إذا لم یکن قول المعصوم فلیس بحجّه.

إذن معرفه النبوه تتوقف علی الروایه، لأنّه حسب الفرض أننا نتوصل إلی معرفه أصول الدین من خلال الدلیل النقلی، وحجّیه النقل والروایه متوقفه علی قول النبی، ولأنّه کان قول شخص آخر فغیر حجّه وهذا هو الدور المحال. مضافا إلی أنّ معرفه أصول الدین یشترط فیها العلم ولا یکفی التعبد.

وحینئذٍ لا یمکن أن تدلّ هیئه واحده علی وجوب التفقّه وجوبا تعبدیا بحیث یجب علی المتفقّه انذار الناس ویجب علیهم قبول قوله تعبدا ولولم یحصل لهم العلم من قول المنذر.

ومن جهه أخری فالآیه ناظره إلی المعرفه بأصول الدین ولا تختص بفروع الدین وبیان الأحکام الفقهیه، ومعلوم أنّه یشترط فی المعرفه بأصول الدین العلم الوجدانی والعقلی، ومن هنا لا یمکن أن تدلّ هیئه التفقّه فی هذه الآیه علی

نوعین من الوجوب: فمن جهه تدلّ علی الوجوب التعبدی والمولوی، ومن جهه أخری تدلّ علی الوجوب العقلی والإرشادی، ولذلک لا یمکن القول بأنّ هذه الآیه الشریفه تدلّ علی حجیّه قول الفقیه تعبّدا وکذلک تدلّ علی وجوب المعرفه العقلیه وتحصیل العلم الوجدانی بأصول الدین. فحینئذٍ إمّا أنّ نرفع الید عن موضوعیه الانذار علی الاطلاق، یعنی أنّ الإنذار لا یجب قبوله ولو تعبدا، بل یکون لازم القبول إذا کان مفیدا للعلم للمنذَرین.

وإمّا أن نرفع الید عن شمول آیه النفر عن أصول الدین، لأنّه إذا کان معنی الآیه عام ولا تدلّ علی حجیّه قول الفقیه تعبدا، وکانت المعرفه بأصول الدین یفترض فیها العلم ولیس لدینا قرینه فی الآیه الشریفه بأنّ المراد من التفقّه هو وجوب التفقّه فی الأحکام الفقیه فقط، إذن لا یمکن الاستدلال بهذه الآیه الشریفه علی حجیّه قول الفقیه تعبدا بسبب اطلاق وجوب التفقّه.

ثانیا:أنّ الوارد فی الروایات أنّ الإمام الرضا علیه السلام استدل بهذه الآیه الشریفه معرفه أصول الدین ومعرفه الإمامه، ومعرفه الإمام والإمامه من أصول الدین وهذه الروایه معروفه: «من مات لا یعرف إمامه مات میته جاهلیه»(۱) ،ومسأله الإمامه من أرکان الدین وإذا فَقَدَ أی عمل رکنا من

۱- أصول الكافى، ج ۱، ص ۳۷۷.

أركانه فهو باطل، مثلاً الصلاه التی تعتبر مسأله فرعیه وإذا لم یأتِ المكلّف بأركان الصلاه ولم یكن یعرفها فعمله باطل.

والحقیقه أنّ الشخص إذا لم یعرف أنّ الإمامه من أركان الإسلام فإنّه جاهل بالدین واقعا، ومن هنا كان الخوارج والنواصب وبسبب مواجهتهم للإمام وتصدیهم للإمامه خارجین من الدین.

علی أیه حال فالإمام الرضا علیه السلام یستدل بآیه النفر لإثبات معرفه الإمام ویتساءل: لماذا لا ینفر الناس لمعرفه إمامهم، وإذا كان الإمام قدرحل من الدنیا فعلیهم أن یتعرفوا علی الإمام اللاحق، وهذه الروایه موجوده فی أصول الكافی(۱) ، ونری أنّ تفسیر نور الثقلین أیضا یستدل بهذه الآیه الشریفه لمعرفه أصول الدین ومعرفه الإمامه، وعلیه فإنّ ظاهر الآیه الشریفه أنّها عامه وتشمل معرفه أصول الدین وتشمل فروع الدین، وفی معرفه أصول الدین

یفترض توفر العلم الوجدانی فلا یكفی العلم التعبدی وإلاّ فإنّه یستلزم الدوربالبیان المتقدم، وحینئذٍ لا یمكن القول إنّ آیه النفر تدلّ علی حجّیه قول الفقیه أو تدلّ علی حجّیه خبر الواحد تعبدا.

النتیجه:أنّه لا یمكن بآیه النفر إثبات حجّیه خبر الواحد ولا إثبات حجّیه قول الفقیه تعبدا، فالآیه الشریفه إنّما تدلّ علی حجّیه قول المنذر إذا كان مفیداللعلم الوجدانی، وأمّا حجّیه فتوی المجتهد أو الحجّیه التعبدیه فهی خارجه عن

مدلول الآیه الشریفه، والحجّیه التعبدیه لا ترتبط بقول المفتی والمتفقه والمنذر إذا كان المطلوب منه تحصل العلم الوجدانی فی المسأله. لأنّ العلم فی أی مورد حصل فإنّه یستبطن الحجّیه الذاتیه وهذا خارج عن مورد البحث، والكلام فیما نحن فیه حجّیه فتوی الفقیه تعبدا،

والحجّیه التعبدیه لقول المفتی والفقیه لا تستفاد من الآیه الشریفه.

وعلی ضوء ذلك فإنّ آیه النفر لا تدلّ علی حجّیه قول الفقیه ولا تدلّ علی حجّیه خبر الواحد إلاّ فی مورد حصول العلم، وهذا یكفی فی الحكمه من دلاله الآیه الشریفه علی وجود التفقّه و الانذار.

وذهب البعض إلی أنّ آیه النفر تدلّ علی حجّیه قول الواعظ لا حجّیه قول المجتهدولا حجّیه قول الراوی، لأنّ الواعظ عندما یتحدث مع الناس من موقع الوعظ والإرشاد فإنّ قوله یتضمن الانذار، أی أنّ الواعظ ینذر الناس بكلامه وأنّكم فی

صوره المعصیه ومخالفه التكلیف الإلهی فإنّكم تستحقون العقاب وهذا المعنی غیرمتوفر فی كلام المجتهد الذی یقول هذا واجب أو حرام أو مستحب أو مكروه، لذلك

فإنّ آیه النفر تدلّ علی حجّیه قول الواعظ.

۱- أصول الكافی، ج۱، ص۲۱۲، الباب ۱۵ من أبواب الحجّه.

ولکنّ هـذا الکلاـم بـدوره غیر تـام لأـنّه وإن کـان قول المفتی لاـ یـدلّ بالـدلاله المطابقیه علی الانـذار مثل آیه: «فَلْيَحْذَرْ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»(۱) ، ولکن قول المفتی یـدلّ علی الانـذار بالـدلاله الالتزامیه، أی أنّه عنـدما یقول المفتی: إنّ هـذا الحکم واجب أو حرام فلازمه الانذار وأنّ الشـخص الذی یخالف هذا الواجب أو الحرام فإنّه یبتلی بالعقاب.

النتیجه:أنّ آیه النفر لا تـدلّ علی حجیّه قول المفتی وحجیّه خبر الواحـد بالبیان المتقـدم إلاّ أن یکون مفیـدا للعلم، لأنّه أولاً:تقدّم أنّ النصوص والروایات الشـریفه تسـتدل بهـذه الآیه لإثبات أصول الـدین ومعرفه الـدین والإمامه من أصول الدین ویفترض منها المعرفه الوجدانیه والعلم الیقینی ولا

یکفی منها مجرّد المعرفه التعبدیه، وإلاّ فإنّ یستلزم الدور المحال.

ثانیـا:إذا قلنـا بلزوم التصـرف فی معنی التفقّه فی الـدین وحمـل اطلاـق وجوب التفقّه فی فروع الـدین فهـذا یحتاج إلی قرینه ولا توجد مثل هذه القرینه فی الآیه الشریفه، ولذلک فالاستدلال بآیه النفر لإثبات حجیّه قول الفقیه وإثبات

قول الراوی تعبدا غیر تام.

هذا تمام الکلام بالنسبه لآیه النفر المبارکه، بعد ذلک نبحث فی حجیّه قول المجتهد والاستدلال بآیه السؤال من أهل الذکر.

آیه السؤال من أهل الذکر:

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»(۲) .

ذهب بعض الفقهاء کالمیرزا القمی رحمه الله والآخرین إلی جواز التقلیدبالاسـتدلال بهذه الآیه الشـریفه، وسیاق الآیه یبیّن حکما کلیا فی رجوع الجاهل إلی العالم وتقول الآیه: إذا کنتم لا تعلمون شـیئا فسألوا أهل الـذکر لتعلموابواقع الحال، والأمر بالسؤال فی الآـیه الشـریفه ظاهر علی وجوب السؤال من العالم، ووجوب السؤال یـدلّ بالملازمه علی وجوب قبول قول المسؤول والعالم وإلاّ فالأمر بالسؤال لا یبقی وجه له ویستلزم اللغویه حینئذٍ، وعلیه فالآیه

الشـریفه تـدلّ بالملازمه علی حجّیه قول العالم تعبدا للسائل سواء کان قول المسؤول والعالم مفیدا للعلم لدی السائل أو غیرمفید، فوجوب السؤال طریق للعمل بقول العالم والخبیر.

ویری المرحوم الکمبانی أنّ ظهور آیه السؤال علی حجیّه قول المفتی والمجتهد

۱- سوره النور، الآیه ۶۳.

۲- سوره الأنبیاء، الآیه ۷.

تعبدا تام، غایه الأمر یرد إشكال هنا وهو أنّ مورد آیه السؤال لا یدلّ علی الكبری الكلیه فی رجوع الجاهل إلی العالم لأنّ شأن نزول آیه السؤال هو أهل الكتاب والمراد بأهل الذكر فی هذه الآیه هم علماء أهل الكتاب، فعندما بعث رسول اللّه صلی الله علیه و آله بالرساله دعا رسول اللّه

صلی الله علیه و آله الناس إلی التوحید وقبول رسالته ولكنهم استبعدوا أن یكون الوحی ینزل علی بشر مثلهم وأنّ إنسانا مثلهم یبعث بالنبوه، لأنّ النبی لابدّ أن یكون ملكا لا بشرا یمشی فی الأسواق ویأكل الطعام. والآیه الشریفه

تقرر هذه الحقیقه دفعا لهذا الاستبعاد وتقول: إنّكم إذا شككتم فی هذا الأمرفسألوا من علمائكم من أهل الذكر هل كان الأنبیاء السابقون (موسی وعیسی) من

الملائكه أو كانوا بشرا، حتی تعلموا أنّ النبی لابدّ أن یكون بشرا لا ملك «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِی إِلَیْهِمْ...»(۱) .

فالآیه مورد البحث تنقض علیهم استبعادهم أن یكون النبی من البشر، وتدعوهم للسؤال من علمائهم عن ذلك، فبحسب شأن نزول هذه الآیه الشریفه یكون المراد

من أهل الذكر هم أهل الكتاب، أمّا بحسب الروایات الوارده فی هذه الشأن فالمراد من أهل الذكر الأئمّه علیهم السلام ، فعندما نطالع شأن النزول نری أنّ الآیه الشریفه نازله فی علماء أهل الكتاب وبحسب الروایات الشریفه فآیه

السؤال ترتبط بالأئمّه المعصومین علیهم السلام وحینئذٍ لا یمكن القول إنّ الآیه الشریفه تقرر كبری كلیه فی حجیّه قول المسؤول تعبدا للسائل وغیر السائل حتی یمكن بمقتضی اطلاق الآیه أن یكون قول العالم حجّه مطلقا للسائل، ولا یستفاد من هذه الآیه الشریفه تلك الكبری الكلیه والحجیّه التعبدیه لقول المسؤول والعالم للسائل وغیر السائل، لأنّ خصوصیات شأن النزول وبحسب مقتضی التأویل لا تدلّ الآیه علی المطلوب، نعم، إنّ الآیه فی سیاقها تدلّ علی اللزوم السؤال، وإن لم تعلموا شیئا فاسألوا العالم لكی تعلموا جواب المجیب ومورد السؤال، وحینئذٍ لا یتنافی قبول قوله مع التعبد.

إذن الآیه الشریفه تدلّ علی حجیّه قول المجتهد والعالم تعبدا ولكنها لا تثبت الكبری والكلیه بعنوان جواز رجوع الجاهل إلی العالم، وأنّه إذا أجاب العالم عن مسأله فیجب قبوله تعبدا، وذلك بلحاظ خصوصیات شأن النزول خصوصیات التأویل، بمعنی أنّ الآیه الشریفه فی الحقیقه تقول إنّ علی العوام من أهل الكتاب الرجوع إلی علمائهم ویجب علیهم قبول كلامهم فی علائم النبوه أوالرجوع إلی الأئمّه علیهم السلام ویجب قبول كلامهم فی المسأله.

النتیجه:أنّ آیه السؤال تقرر أنّكم إذا لم تعلموا بشیء فاسألوا عنه العالم لیحصل لكم العلم بالجواب، وهذا المعنی لا یتنافی مع القبول التعبدی للجواب،أی یجب علیكم قبول جواب العالم، سواء كان هذا الجواب كاشفا عن الواقع أم لا، فالعمل بالجواب حجّه للسائل.

نقد ومناقشه:

یمكن القول إنّ كلام المرحوم المیرزا القمی وكذلك المرحوم الكمبانی فی هذه المقام مورد تأمل وإشكال لأنّه:

۱- سوره یوسف، النحل لآیه ۴۳.

أولاً:ـأنّ آيه السؤال لا تـدلّ على وجوب قبول قول العالم تعبـدا، لأنّ الآيه الشـريفه تقول: إنّكم إذا لم تعلموا علائم ومشـخصات النبوه فسألوا أهل الذكرلكى تعلموا بالمسؤول عنه، يعنى أن يحصل لديكم العلم بالمشخصات وعلائم

النبوه والرساله فيكون وجوب السؤال مقدّمه لحصول العلم بالمسؤول عنه وهو علائم النبوه.

وطبعـا عنـدما يكون وجوب السؤال مقـدّمه لحصول العلم بالمسؤول عنه فإنّ حجيّه علم ذاتيه لا تعبـديه، وعليه فإنّ آيه السؤال لا تدلّ على وجوب قبول قول المجتهد

تعبدا، لآنّ الآيه تقول إنّكم إذا لم تعلموا بشىء فاسألوا حتى تعلموا، وعندمايحصل عندكم العلم فهذا العلم حجيّته ذاتيه لا تعبديه وهذا خارج عن موردالبحث. إنّما البحث فى مورد جواز تقليد العالم والمجتهد فى صوره أن يكون قول

العالم حجّه تأسـيسه وتعبـديه، يعنى أنّ الشارع المقـدّس جعل قول المجتهـد تأسـيساحجّه تعبديه سواء كان قول هذا العالم مفيدا للعلم لـدى السائل أو المقلِّد أوغير مفيد للعلم كما هو حال البينه، فالحجّيه فى مورد البيّنه تعبديه سواء حصل العلم لدى القاضـى من قول البيّنه العادله أو لم يحصل العلم.

ثانيـا: إنّ البحث فى مورد آيه السؤال «فَاسْـأَلُوا أَهْلَ الـذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَتَعْلَمُونَ». تاره يكون بحسب مقام الثبوت، وأخرى فى مقام الإثبات، ففى مقام الثبوت يمكن أن يكون عدم علم السائل بالمسأله هو الموضوع لوجوب قبول قول

المسؤول والعالم تعبـدا، حيث يقال إنّ جهلنا بالحكم هو الموضوع لحجيه رأى وفتوى المسؤول تعبدا، ومثل هذا الأمر ممكن فى مقام الثبوت حيث يقال بأنّ قول المسؤول والعالم حجّه تعبديه للسائل والجاهل.

أمّا بحسب مقام الإثبات فهل أنّ آيه السؤال بصدد إثبات الحجيّه التعبديه لقول المسؤول والمجتهد للسائل والجاهل، أم لا؟

الجواب:إنّ سـياق الآيه فى مقام الإثبات ظاهر فى مقـدميه السؤال لغرض تحصـيل العلم بالمسؤول عنه، فالآيه تقول إذا لم تعلموا بشىء فاسألوا عنه لكى تعلموا بالمسأله، فالآيه ليست ظاهره فى وجوب قبول قول المسؤول تعبدا، فلا

يقال حينئذٍ أنّ السؤال واجب من أجل قبول الجواب تعبدا، لأنّ مورد هذه الآيه الشريفه يتنافى مع القبول التعبدى لقول العالم لأنّ شأن نزولها هو موردمعرفه علائم ومشـخصات الرساله والنبوه، ومسأله النبوه من أصول الـدين ومعلوم أنّ المعتبر فى أصول الدين هو العلم الوجدانى لا العلم التعبدى والتقليدى،وعليه فإنّ هذه الآيه الشريفه لا تدلّ على وجوب القبول التعبدى لقول المسؤول

والعـالم مطلقـا، وبعبـاره أخرى فـإنّ آيه السؤال تـدلّ على ضـروره حصول العلم بـالواقعه والعمل به لا قبول قول المسؤول تعبـدا والعمل به.

ثالثا:إنّ الآيه الشـريفه لم تقل: فسألوا أهل العلم إن كنتم لا تعلمون، حتى يقال بأنّ قول العالم حجّه تعبـديه للسائل، فقـد ورد فى هذه الآيه: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ». فحينئذٍ يجب التدقيق فى معنى أهل الذكر

والمقصود بهم، فهل معنى الذكر مترادف لمعنى العلم فى اللغه والاصطلاح والفهم العرفى وفى بيان الروايات والنصوص الشريفه أو أنّ أهل الذكر لا يرادف

ص: ۵۱

أهل العلم؟

رابعا:على فرض أنّ الآيه الشريفه ولولا تدلّ على القبول التعبدى لقول المسؤول مطلقا فإنّ ذلک لا يستلزم اللغويه، لأنّ الآيه تدلّ على لزوم قبول قول العالم فى مورد حصول العلم والاطمئنان بالمسؤول عنه وهذايکفى فى بيان الحکمه لمدلول هذ الآيه.

على أيه حال فالاستدلال بآيه السؤال لإثبات جواز تقليد العامى للمجتهد يواجه إشکالات متعدده:

أولًا:إنّ ظاهر الآيه يدلّ على أنّکم إذا لم تعلموا بشىء فاسألوا أهل الذکر حتى تعلموا بذلک الشىء، فغايه السؤال تحصيل العلم بالمسؤول عنه المجهول،

فالسؤال مقدمه لتحصيل العلم بالمسؤول عنه وحجيّه العلم ذاتيه، إذن فظاهر الآيه الشريفه فى الأمر بسؤال أهل الذکر لا تدلّ على لزوم قبول قول العالم مطلقا، ولذلک لا يمکن الاستدلال بهذه الآيه لإثبات الحجيّه التعبديه لقول المجتهد تجاه المقلِّد، لأنّ الآيه تقول إذا حصل علم وجدانى من قول المسؤول والعالم بالمسأله فحينئذٍ يجب العمل لا ـ أنّ الآيه تقول بشکل مطلق أنّکم عندماتسألوا من العالم مسأله معينه ويجيبکم عليها فاعملوا بذلک الجواب.

ثانيا:إنّ البحث فى مورد آيه السؤال تاره يکون فى مقام الثبوت وتاره أخرى يکون فى مقام الإثبات، فبلحاظ مقام الثبوت يمکن أن يکون جهل السائل بالمسأله هو الموضوع لقبول قول المجيب مطلقا ولو تعبّدا، ولکن مقام الثبوت

خارج عن دائره البحث والکلام، فالبحث فى مورد الاستدلال بآيه السؤال لإثبات جواز التقليد وحجيّه قول المجتهد للمقلِّد، أى البحث فى مقام الإثبات، وفى مقام الإثبات فإنّ آيه السؤال ظاهره فى خصوص العلم الوجدانى، وتحصيل العلم الوجدانى لا يرتبط بمسأله حجيّه قول العالم تعبّدا.

ثالثا:لو قلنا بأنّ الآيه تدلّ على حصول مطلق العلم بالمسأله فهذه خلاف ظاهر الآيه الشريفه ويحتاج إلى قرينه، فالآيه مورد البحث ولزوم السؤال من أهل الذکر تدلّ على حصول العلم الوجدانى بالمسؤول عنه.

رابعا:إنّ سياق آيه السؤال يتنافى مع لزوم قبول قول العالم تعبّدا، لأنّ سياق الآيه الشريفه فى مقام بيان أصول الدين وإثبات رساله النبى الأکرم صلى الله عليه و آله ومعلوم أنّ المعرفه فى أصول الدين يفترض فيها الاعتقادالجزم، فيجب على الإنسان فى أصول الدين تحصل العلم الوجدانى ولا يکفى فى هذا المورد المعرفه التقليديه والتعبّديه.

خامسا:إنّ آيه السؤال وردت فى القرآن الکريم فى موردين أحدهما فى سوره النحل، والأخرى فى سوره الأنبياء، ولا تکرار فى القرآن الکريم، فکل آيه وإن کانت بحسب الظاهر متکرره إلاّ ـ أنّها فى الواقع تؤسس لمفهوم جديد وتطرح معنى خاصا وإن کانت على شکل تأکيد.

وعليه فإنّ آيه السؤال لا اطلاق لها ابدا حتى يقال بأنّها فى مقام بيان وجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فالآيه الشريفه فى مقام بيان حقيقه النبوه وخصوصيات الرساله. لأنّ الناس فى عصر الجاهلى كانوا يستبعدون أن يبعث بشربالنبوه وهذا النبى «يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق»، ومن جهه أخرى فهذا الإنسان مرتبط باللّه تعالى وينزل عليه الوحى، فهناك تنافى بين هذين الأمرين كما يتوهم الجاهليون ويرون وجود تقاطع بين البشريه والنبوه، والنبى

يجب أن يكون ملكا لا بشرا.

والقرآن الكريم يرد هذه الشبهه ويقول: (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ ...»(۱).

وفى آيه أخرى يقول القرآن الكريم: (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاًوَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ»(۲) ، وهذا يعنى أنّ اللّه تعالى إذا أراد أن يرسل ملكا بالنبوه فمقتضى حكمته أن يرسل هذا الملك بهيئه إنسان وبشر ويعيش بين

الناس.

وفى آيه أخرى يقول: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»(۳) . وسياق هذه الآيه الشريفه سياق الحصر بأداه «إلاّ» حيث تفيد الحصر فتقول الآيه: إنّ كل المرسلين والأنبياء قبلك كانوابشرا وكان يوحى إليهم ولم يكونوا ملكا فإذا كنتم لا تعلمون بالنبوه وخصوصياتها فاسألوا أهل الذكر هل أنّ الأنبياء السابقين (نوح وإبراهيم وموسى وعيسى و...) كانوا بشرا أم من الملائكه؟ ومن الواضح أنّ أهل الذكر كانوايعلمون أنّ الأنبياء كانوا من البشر، فكذلك نبى الإسلام صلى الله عليه و آله بشر وليس ملكا.

وعلى هذه الأساس فالقرآن الكريم يدعو الناس للرجوع إلى أهل الذكر والسؤال منهم، لا أنّ القرآن الكريم يرجع الناس إلى السؤال من أهل العلم، فلم يقل،فاسألوا أهل العلم إن كنتم لا تعلمون حتى يقال بأنّ الآيه تدلّ على حجيّه قول

العالم والمجتهد تعبدا، فالآيه تقول: إذا لم تعلموا بشىء وبخصوصيات الرساله والنبوه فاسألوا أهل الذكر، فما معنى أهل الذكر فى هذه الآيه؟

معنى أهل الذكر فى القرآن الكريم:

لقد وردت ثلاثه معانٍ لأهل الذكر فى القرآن الكريم:

۱- سوره الكهف، الآيه ۱۱۰.

۲- سوره الانعام، الآيه ۹.

۳- سوره يوسف، الآيه ۱۰۹.

۱ – الـذكر بمعنى «التوراه»: «لَقَدْ كَتَبنا فِى الزَّبُورِ مِنْ بَعدِ الذِّكرِ – يعنى من بعد التوراه – أنّ الأرضَ يَرِثُها عِبادِى الصّالِحُونَ»(۱) ، بالرغم من أنّ أحباراليهود وعلمائهم حرفوا التوراه وأزالوا ما ورد فيها من علائم وصـفات نبى الإسـلام صلى الله عليه و آله ولكن تلك العلائم يعرفها أهل الـذكر، فاسألوامنهم عن هـذه العلائم، وإن كان ممكن أن نقول إنّ المراد من الذكر(القرآن)والمقصود من كلمه «بَعد» بُعد الرتبى لا بُعد الزمانى.

۲ – وردت كلمـه الـذكر فى القرآن الكريم بمعنى القرآن نفسه: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَاالـذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»(۲) ، ويسـتدل بهذه الآيه الشريفه على عدم تحريف

القرآن الكريم لأنّ اللّه تعـالى قال بأننا نحفظ هـذا القرآن، وحينئـذٍ لا يمكن تناله يـد التحريف والتغيير فلا يمكن عقلاً ونقلاً أن يكون اللّه حافظا للقرآن ثم تمسّه يد التحريف.

۳ – أنّ المراد من الذكر فى القرآن الكريم هو رسول اللّه

صلى الله عليـه و آلـه وذلـك فى الآـيه الشـريفه من سـوره الطلاـق: «قَدْ أَنزَلَ اللّه ُ إِلَيْكُمْ ذِكْرا * رَسُولاً يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللّه ِ مُبَيِّنَاتٍ...»(۳) .

۴ – وبمقتضـى الروايات الشـريفه فإنّ المراد من أهل الذكر هم الأئمّه عليهم السـلام فالآيه الشريفه تقرر لزوم رجوع الناس لأهل الذكر، لا أنّهاتقرر كبرى كليه فى رجوع الجاهل إلى العالم والمجتهد تعبدا.

معنى أهل الذكر لغه واصطلاحا:

وممّا تقدم يتبيّن مايلى:

أولاً:إنّ هـذه الآيه الشـريفه خارجه تخصـصا عن بحث كبرى رجوع الجاهل إلى العالم ومسأله جواز التقليـد، لأنّ مقتضـى سـياق الآيه ورد فى أصول الـدين وبيان علائم نبوه رسول اللّه صـلى الله عليه و آله وأنّها خطاب لمشـركى الحجاز بأن يسألوا عن علائم وخصوصيات النبوه من أهل الذكر، فالآيه لا ربط لها بجواز التقليدفى فروع الدين وقبول المجتهد تعبدا.

ثانيا:إنّ هذه الآيه لم تأمر بالسؤال من أهل العلم ولم تقل: فاسألوا أهل العلم إن كنتم لا تعلمون، حتى يقال إنّه إذا لم تعلم بشـىء فاسأل أهل العلم،وعنوان أهل العلم مطلق يشمل العالم الكتابى وغير الكتابى، والعالم المعصوم

(الأئمّه عليهم السـلام) وغير المعصوم، وشأن نزول هـذه الآيه هو مورد السؤال عن علائم نبوه رسول اللّه صـلى الله عليه و آله لم يخصص، وهذا الكلام غير

۱– سوره الأنبياء، الآيه ۱۰۵.

۲- سوره الحجر، الآیه ۹.

۳- سوره الطلاق،الآیه ۱۰ و ۱۱.

تام، لأنّ الآیه الشریفه لا اطلاق لها أساسا فکیف یقال بوجود المخصص أوعدمه، لأنّ أهل الذکر الوارد فی سیاق الآیه الشریفه یختلف من جمیع الجهات:

(لغه، اصطلاحا، کتابا، سنّه، وعقلاً) مع أهل العلم.

فآیه السؤال تقرر أنّکم إذا لم تعلموا بشیء فاسألوا أهل الذکر، وأهل الذکر هنا لا یرادف أهل العلم فی المعنی، فلا دلیل لدینا لا من العرف ولا من أهل الخبره علی أنّ أهل الذکر یرادف أهل العلم حتی یقال إنّ آیه السؤال تقرر کبری

کلیه فی لزوم رجوع أهل الذکر إلی العالم وبالتالی تطبیق أهل الذکر علی أهل العلم، ففی العرف الخاص فإنّ أهل الذکر أخص من أهل العلم لا مترادف لأهل العلم.

وفی العرف العام أیضا لا دلیل لدینا علی أنّ المراد من الذکر هو العلم، لأنّ الذکر فی اللغه یقع فی مقابل الغفله والنسیان، والذکر هو حاله من التوجه القلبی للاُمور فی مقابل حاله النسیان وحاله الغفله،إذن فالذکر لایقع فی مقابل الجهل وعدم العلم حتی نقول بأنّ معنی الذکر هو العلم، ومن هناکان اطلاق العالم علی اللّه تعالی صحیح کما تقول الآیه: «وَهُوَ بِکُلِّ شَیْءٍعَلِیمٌ»(۱).

والقرآن الکریم یذکر هذا المعنی فی آیات متعدده «بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ»، وفی سوره البقره الآیه ۲۸۲ یقول: «وَاتَّقُوا اللّه َ وَیُعَلِّمُکُمْ اللّه ُوَاللّه ُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ»وکذلک فی سوره النور الآیات ۳۵ و ۶۴ یقول: «وَیَضْرِبُ اللّه ُالْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللّه ُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ».

فالقرآن الکریم یطلق بصراحه کلمه العالم والعلیم علی اللّه تعالی علی نحو الحقیقه، والعقل أیضا یری أنّ اطلاق کلمه العالم علی اللّه تعالی صحیح لأنّ العلم صفه کمالیه وصفه وجودیه واللّه تعالی عین الکمال وکل الکمال ولا یمکن

أن تکون هناک صفه وجودیه وکمال إلّا وتوجد هذه الصفه الوجودیه فی اللّه تعالی، فهو کل الکمال والکمال المطلق، ولذلک کان اطلاق العلم علی اللّه تعالی صحیح عقلاً، فعلم اللّه هو علم الذاتی، یعنی أنّ علم اللّه هو عین ذات

الباری تعالی لا غیر الذات، وعدم العلم وهو الجهل مسلوب بالذات عن اللّه تبارک وتعالی، فمن المحال أن تکون هناک شائبه الجهل فی اللّه تعالی لأنّ اللّه تعالی کل الکمال والکمال المطلق ولا یمکن تصور علم الکمال فی مرتبه

کل الکمال الغیر المتناهی.

وأمّا اطلاق کلمه ذاکر «اللّه ذاکر» علی اللّه تعالی فغیر صحیح علی نحوالحقیقه إلاّ بالعنایه والقرینه، لأنّ الذکر یقع فی مقابل النسیان الغفله،وتصور النسیان والغفله غیر ممکن بالنسبه للذات المقدّسه، ولذا لا یصلح اطلاق ذکر وذاکر علی اللّه تعالی حقیقه، وإذا ورد فی القرآن الکریم:

«فَاذْکُرُونِی أَذْکُرْکُمْ...»(۲) ، فهنا توجد قرینه وهی تجانس الکلام، فالتعبیر

١- سوره البقره،الآیه ٢٩.

٢- سوره البقره، الآیه ١٥٢.

هنا مجازی بعلاقه المجانسه ولا- یمکن إطلاق کلمه «ذاکر» علی اللّه تعالی علی نحو الحقیقه، وذلک من قبیل الآیه الشریفه حکایه عن النبی عیسی علیه السلام

: «تَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِی وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِکَ إِنَّکَ أَنْتَ عَلاَّمُ الْغُیُوبِ»(۱) ، فاطلاق النفس علی ذات الباری تعالی من باب تجانس الکلام وإلّا فإنّ الباری تعالی لیس له نفس.

إذن فلا یجوز اطلاق أهل الذکر علی أهل العلم إلّا بقرینه عند الاطلاق والاستعمال، لأنّ أهل اذکر أخص من أهل العلم، وأهل العلم لا یرادف أهل الذکروإثبات الترادف یحتاج إلی دلیل وتناسب خاص، فعلیه لا یمکن الاستدلال بآیه

السؤال علی جواز تقلید أهل العلم، لأنّ مسأله جواز تقلید العالم خارجه تخصصا عن مدلول الآیه الشریفه من جهه مقتضی سیاق آیه السؤال الوارده فی بیان أصول

الدین ومعرفه أصول الدین حیث یشترط فیها العلم الوجدانی لا العلم التعبدی.

وکذلک فی کلمات أهل اللغه وأهل الاصطلاح العام والخاص فإنّ معنی أهل الذکر یختلف عن معنی أهل العلم کما هو الحال فی الآیات الروایات فإنّ معنی أهل الذکر فیها یختلف عن معنی أهل العلم، ومن هنا فإنّ آیه السؤال لا تدلّ علی

حجیّه خبر الواحد وحجّیه قول المفتی والمجتهد.

أهل الذکر فی الکتاب والسنّه:

إنّ آیه السؤال لا تدلّ علی أنّ المراد من أهل الذکر هم علماء أهل الکتاب وذلک من وجوه:

أولاً-:إنّ الآیه الشریفه لیس لها اطلاق لیکون عنوان أهل الذکر مترادفا مع أهل العلم حتی یقال بأنّ أهل العلم عام یشمل العالم الکتابی والعالم غیرالکتابی، فالآیه تقول: إذا لم تعلموا بشیء فاسألوا أهل الذکر، والمراد من

أهل الذکر هنا الأئمّه المعصومین علیه السلام .

ثانیا:علی فرض وجود اطلاق فی کلمه أهل الذکر بحیث یکون الإمام المعصوم علیه السلام المصداق الأکمل للعالم، فالآیه منصرفه عن السؤال من غیرهم وناظره إلی السؤال من الفرد الأکمل والأعلم وهو الإمام المعصوم علیه السلام .

ثالثا:وجود قرینه فی هذه الآیه الشریفه علی أنّ المراد من أهل الذکر هم الأئمّه علیهم السلام لأنّه ورد فی ذیل هذه الآیه: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ * بِالْبَیِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَیْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرُونَ»(۲) . فهنا نری أنّ اللّه تعالی لم یرجع الناس إلی أهل الکتاب للسؤال منهم، بل یقول: إنّ أهل الذکر هم الأشخاص الذین یعلمون بالکتب السماویه ویخاطب النبی بأننا قد أنزلنا علیک الذکر «القرآن» لتبیّن للناس الحقائق والتعالیم السماویه ولیتفکروا فی الآیات الإلهیّه وما جاء به النبی من حقائق ومن علامات النبوه حتی یؤمنوا به.

۱- سوره المائده، الآیه ۱۱۶.

۲- سوره النحل،الآیه ۴۳ و ۴۴.

إذن فالآيه تأمر الناس بالرجوع إلى أهل الذكر العلماء بالكتب

السماويه (التوراه، الانجيل، الزبور، صحف ابراهيم) ليفهموا الحقائق السماويه والحكمه فى الخلق ومسائل الدنيا والآخره وليؤمنوا بالتوحيدوالنبوه، ولا شك بأنّ الأئمّه المعصومين عليهم السلام عالمون بجميع الكتب

السماويه التى أنزلها اللّه تعالى على الأنبياء السابقين وهم خزان علم اللّه وكهفه الحصين.

يقول الإمام على عليه السلام : «واللّه لو ثنيت لى الوساده لحكمت بين أهل الانجيل بالانجيل وبين أهل التوراه بالتوراه وأهل القرآن بالقرآن حتى ينادى كل كتاب: واللّه عليَّ قضى بحكم اللّه»(۱) .

والآيه الشريفه تقول: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»أى ارجعوا إلى العالم بالكتب السماويه واسألوا منه لتعلموا الحقيقه.

رابعا:على فرض أننا قلنا بأنّ سياق الآيه الشريفه ظاهر فى أنّ المراد من أهل الذكر هم علماء أهل الكتاب ولكن الروايات الصحيحه السند فى الكافى وفى عيون

أخبار الرضا عليه السلام تقرر أنّ المراد من أهل الذكر هم الأئمّه المعصومين عليهم السلام ، وهذه الروايات فضلاً عن كونها مفسّره وشارحه لآيه السؤال،فإنّها تخصص ظاهر الآيه الشريفه وتبيّن أنّ أهل الذكر هم الأئمّه عليهم السلام

الروايه الأولى:قال أبو عبداللّه عليه السلام : «الذكر محمّد

صلى الله عليه و آله ونحن أهله المسؤولون»(۲) .

وحينئذٍ فإنّ اللّه تعالى أرجع الناس إلى أهل البيت عليهم السلام ليتعرفوا على حقائق دينهم ويسألوا منهم مسائلهم وأحكامهم لا أن يتوجهوا إلى الآخرين ويسألوا منهم ويبتلوا بالانحراف والضلاله.

الروايه الثانيه:محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، صفوان بن يحيى، عن العلاء بن وزين، عن محمّد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام قال: «إنّ من

عندنا يزعمون أنّ قول اللّه عزّ وجلّ «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»،أنّهم اليهود والنصارى، قال عليه السلام : إذا يدعونكم إلى دينهم، قال الإمام عليه السلام : وأشار بيده إلى صدره، نحن أهل الذكر ونحن

۱- التكامل فى الإسلام.

۲- اصول الكافى، ج۱، ص ۲۱۱، ح ۲.

المسؤولون»(۱) .

فهـذه الروايه تصرح بأنّ أهل الـذكر هم الأئمّه المعصومين عليهم السلام ، أى أنّ الأئمّه عليهم السلام المصـداق التعيينى لأهل الذكر، لا أنّ الحكم الكلى للآيه

ورد على عنوان أهل العلم وأنّ الأئمّه مصداق أكمل لأهل العلم من باب تطبيق الكلى على الفرد الخارجى.

الروايه الثالثه:ما نقله الشيخ الصـدوق فى عيون أخبار الرضا عليه السلام أنّه حضـر الرضا عليه السلام مجلس المأمون بمرو، وقد اجتمع فى مجلسه جماعه من علماء أهل العراق والخراسان وعلماء أهل الكتاب مثل الجاثليق عالم النصارى، رأس الجالوت عالم اليهود وهربز عالم الزرادشتيه ودار الحديث عن الكتب السماويه وسائر المسائل المتعلقه بأديان أهل الكتاب ودين الإسلام فأجاب الإمام عليه السلام عن جميع الأسئله المطروحه كلٌّ حسب مذهبه ومن ذلك سئل عن أهل الذكر فى القرآن من هم ؟ فقال الإمام عليه السلام : نحن أهل الذكرالذين قال اللّه عزّوجلّ: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الـذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَتَعْلَمُونَ»(۲) فنحن أهل الذكر فسألوا إن كنتم لا تعلمون.

فقال العلماء: إنّما عنى اللّه بذلك اليهود والنصارى. فقال أبوالحسن عليه السلام : سبحان اللّه فهل يجوز ذلك؟ إذ يدعونا إلى دينهم ويقولون إنّه أفضل من دين الإسلام «وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ا لْاءِسْلَـ-مِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى الْاءَخِرَهِ مِنَ ا لْخَسِرِينَ»(۳) .

فقال المأمون: فهل عندك فى ذلك شرح بخلاف ما قالوه يا أبا الحسن.

فقال أبو الحسن عليه السلام : «نعم، الذكر رسول اللّه صلى الله عليه و آله ونحن أهله وذلك بيّن فى كتاب اللّه عزّوجلّ حيث يقول فى سوره الطلاق «فَاتَّقُواْ

اللَّهَ يَـآأُوْلِى ا لْاءَلْبَـبِ الَّذِينَ ءَامَنُواْ قَدْ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَّسُولاًيَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَتِ اللَّهِ مُبَيِّنَتٍ...»(۴) . فالذكر رسول اللّه صلى الله عليه و آله ونحن أهله»(۵) .

الروايه الرابعه:عن معاويه بن عمار الدهنى، عن محمّد بن على بن الحسين عليه السلام فى قول اللّه عزّ وجلّ: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»،قال أبا جعفر عليه السلام : «نحن أهل الذكر»(۶) .

الروايه الخامسه:عن أبى عبداللّه عليه السلام فى قول اللّه عزّ وجلّ:«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الـذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»، قال: «هم آل محمّد صلّى اللّه عليه

وآله فعليهم أن يسألوهم»(۷) .

۱- أصول الكافى، ج۱، ص ۲۱۱، باب أهل الذكر، الحديث ۷.

۲- سوره النحل، الآیه ۴۳.

۳- سوره آل عمران، الآیه ۸۵.

۴- سوره الطلاق، الآیه ۱۰ و۱۱.

۵- عیون أخبار الرضا، ج۱، ص ۲۳۹.

۶- الارشاد، ج۲، ص ۱۶۲.

۷- بصائر الدرجات، ص ۳۹.

الروايه السادسه:عن على عليه السلام أنّه سئل عن أهل الذكر؟ قال: «نحن أهل الذكر».

وعن أبى جعفر محمد بن على عليه السلام أنّه سئل فقال مثل ذلك(۱) .

الروايه السابعه:عن ابن عباس فى قوله تعالى: «فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ...» قال: «هو محمّد وعلى وفاطمه والحسن والحسين عليهم السلام وهم أهل الذكر والعلم

والبيان وهم أهل بيت النبوه ومعدن الرساله»(۲) .

فهذه الروايات تدلّ بأجمعها على أنّ المراد من أهل الذكر الأئمّه المعصومين عليهم السلام ، ولا يوجد دليل معتبر على أنّ المراد من أهل الذكر فى الآيه الشريفه هم علماء أهل الكتاب، بل قام الدليل والبرهان على خلافه، وعلى فرض أنّ مقتضى سياق آيه السؤال أنّ أهل الذكر هم علماء أهل الكتاب ولكنّ هناك روايات صحيحه السند تفسّر وتخصص هذه الآيه الشريفه بأنّ المراد من أهل الذكر

هم الأئمّه عليهم السلام ، وقد صرّح الأئمّه المعصومون عليهم السلام فى روايات متعدده بأنّ المراد من أهل الذكر «نحن».

معطيات آيه السؤال:

وحاصل البحث فى مورد آيه السؤال أمور:

۱ - إنّ آيه السؤال لا تدلّ على الحجيّه التعبديه لخبر الواحد وفتوى المفتى،لأنّ لآيه تقول إذا لم تعلموا بشىء فاسألوا أهل الذكر حتى تحصلوا على العلم بالمسؤول عنه، وبقرينه سياق الآيه الشريفه فإنّهاظاهره فى تحصيل العلم الوجدانى فى مورد السؤال.

۱- دعائم الإسلام، ج۱، ص ۲۸.
۲- بحار الأنوار، ج۲۳، ص ۸۵.

۲ – إنّ آيه السؤال لا تـدلّ على أنّ المراد من أهل الذكر هم علماء أهل الكتاب، أو المراد من الذكر هو خصوص التوراه، مضافا إلى وجود روايات معتبره تفسّر فى معنى أهل الذكر الوارد فى هذه الآيه بالأئمّه المعصومين عليهم السلام وهناك قرينه فى نفس هـذه الآـيه الشـريفه على أنّ المراد من أهل الـذكر ليس هم علماءأهل الكتاب، لأنّه ورد فى ذيل الآيه المـذكوره: «وَأَنزَلْنا إِلَيْكَ الـذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَـا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»، فـالمراد من الـذكر فى الآـيه الشـريفه إمّا خصوص القرآن الكريم كما تقول الآيه: «وَأَنزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ...»أو تقول الآيه الأخرى: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»(۱) .

ولكن لماذا ورد التعبير عن القرآن الكريم بالذكر؟

الجواب:لوجود التناسب بين الـذكر والتوجه القلبى فى قولنا: إنّ فلان تذكّربقلبه إلى هذه المسأله، وكذلك بالذكر اللسانى حيث يقال عن حقيقه التهليل والتسبيح أن يذكر الإنسان بلسانه: الحمد للّه، سبحان اللّه، لا إله إلاّ

اللّه. وهذا هو الذكر اللسانى، وبما أنّ القرآن الكريم بيان لحقائق عالم الوجود وعالم المعنى، ولذلك اطلق عليه الذكر.

فـالقرآن ذكر، أى أنّه مظهر ومـبيّن حقـائق عـالم الخلقه ومبيّن لقوانين الشـريعه الإلـهيّه، وعليه فـالمراد من الـذكر فى هـذه الآـيه الشـريفه «وَأَنزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ...»هو القرآن من أجل أن يبيّن النبى صـلى الله عليه و آله الحقائق الإلهيّه والتعاليم السـماويه للناس، «...وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»لكى يتفكروا فى حقائق المبدأ والمعاد وسائر حقائق الإيمان الأخرى.

أو أنّ المراد مـن الـذكر مطلـق الكتـب السـماويه، فعنـدما يـأمر القرآن بـالسؤال مـن أهـل الـذكر أى السـؤال عن تلـك الحقـائق المذكوره فى كتب السماويه، فالذكر هنا

مطلق، ويشـمل جميع الكتب السـماويه (القرآن، التوراه، الانجيل، الزبور، الصـحف و...) وعلى هـذه الأساس فإنّ السؤال من أهل الذكر يعنى السؤال من النبى

الأكرم صلى الله عليه و آله والأئمّه المعصومين عليهم السلام الذين هم أهل الكتب السماويه والعالمون بجميع الكتب السماويه.

۳ – بالنسـبه لمعنى أهل الذكر فى اللغه والاصـطلاح، سواء فى اصـطلاح العرف الخاص أم العام، فإنّ أهل الذكر ليس مترادفا مع أهل العلم، وما ورد فى الآيه: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»فأهل الذكر هنا أخص من أهل

العلم، ويعنى العالم الحافظ والمتـذكر بالمسائل والحقائق ولا يطرأ عليه نسـيان، وهـذه هو أهل الـذكر، فالآيه الشـريفه تأمر الناس بالرجوع إلى أهل الذكر ليلتفتوا للحقائق وهذا الكلام كنايه عن الأئمّه عليهم السلام لأنّ

علمهم علم حضورى بجميع حقائق التكوينيه والتشريعيه ولا طريق للسهو النسيان إلى علمهم.

۴ – إنّ شأن نزول آيه السؤال هو مورد أصول الدين ومسأله النبوه، وحينئذٍفيشترط فى مورد أصول الدين العلم الوجدانى لا العلم المطلق الذى يشمل العلم

الوجدانی والعلم التعبدی التقلیدی.

ص: ۶۰

۱- سوره الحجرات، الآیه ۹.

۵ – إنّ الآیه الشریفه لا اطلاق لها فی المسؤول من هو، فهنا ثلاثه أشیاء:

السائل «الشخص الذی یرید أن یسأل المسأله» والمسؤول عنه «الشیء الذی یرادالاستفهام والسؤال عنه» والمسؤول «الشخص الذی یسأل منه» فالمسؤول فی هذه الآیه الشریفه هم الأئمّه المعصومین علیهم السلام علی نحو التعین، فالأئمّه هم المصداق التعیینی لأهل الذکر ویجب علی الناس الرجوع إلیهم فی مسائلهم لأنّهم هم أهل الذکر.

۶ – الدلیل علی أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله والأئمّه الهدی علیهم السلام هم أهل الذکر الروایات الوارده فی هذا الشأن وکذلک الآیه الشریفه فی آیه الطلاق حیث تبیّن أنّ الذکر هو رسول اللّه صلی الله علیه و آله والأئمّه هم أهل الذکر وأهل بیت النبی صلی الله علیه و آله ، فإذا لم تعلموا بشیء من الأشیاء فاسألوا أهل رسول

اللّه صلی الله علیه و آله ، ولذلک یجب علی الناس اتباع النبی وأهل بیته علیهم السلام .

۷ – الدلیل الآخر ما ورد فی الآیه الشریفه: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»(۱) . حیث تقرر أنّ الذکر هو القرآن، ویجب علی الناس السؤال من أهل الذکر، یعنی أهل القرآن، وأهل القرآن هم أئمّه الهدی علیهم السلام ، لأنّهم هم المخاطبون الحقیقیون للقرآن، وأهل البیت أدری بما فی البیت.

۸ – المراد من الذکر عند اللّه هو القرآن والکتب السماویه، وقد ورد فی بعض الروایات أنّ الذکر عند اللّه، والمراد من ذلک هو الکتب السماویه (القرآن، التوراه، الانجیل، الزبور، الصحف وسائر الکتب السماویه) وعلی ضوء ذلک فآیه

السؤال تقول: إذا لم تعلموا بشیء فاسألوا أهل الذکر، أی العلماء بالکتب السماویه، ولا شک أنّ العلماء بالکتب السماویه لیسوا سوی أهل البیت علیهم السلام فهم المفسّرون الحقیقیون للقرآن الکریم.

والمراد من أنّ الأئمّه علیهم السلام علماء بالکتب السماویه هو ما ورد عن الإمام علی علیه السلام : «واللّه لو ثنیت لی الوساده لحکمت بین أهل الانجیل بانجیلهم وبین أهل التوراه بالتوراه وأهل القرآن بالقرآن حتی ینادی کل کتاب واللّه علیّ قضی بحکم اللّه»(۲) .

وعلی أیه حال سواءً قلنا إنّ المراد من الذکر هم الأئمّه، أم قلنا إنّ المرادمنه القرآن، أم الکتب السماویه، أم خصوص الإسلام، أم النبی الأکرم صلی الله علیه و آله فإنّ جمیع هذه المعانی لا تتنافی فیما بینها، لأنّ الأئمّه هم أهل الإسلام وأهل القرآن وأهل الکتب السماویه وأهل البیت وأهل

۱– سوره الحجرات، الآیه ۹.

۲– التکامل فی الإسلام.

الـذكر، فجميع هـذه المصـاديق للـذكر تطبيقـا وتعيينـا عليهمـا. وعليه فـإنّ آيه السؤال تبيّن للناس المرجعيه الـدينيه والعلميه للنبى الأـكرم صـلى الله عليه و آله وأهـل بيته الطـاهرين عليهم السـلام ، وأنّ اللّه تعـالى قـد أمر النـاس فى هـذه الآيه الشـريفه بمراجعه القرآن والعتره فى جميع الأموروتحصيل الحقائق الدينيه من المنهل الصحيح والمفسّر الحقيقى للقرآن وهم الأئمّه عليهم السلام.

النتيجه:إنّ الاستدلال بالآيات الشريفه وآيه السؤال على حجيّه فتوى المجتهد غير تام، لا بلحاظ الإقتضاء والدلاله فقط ليس بتمام كما تبيّن آنفا، مضافاإلى وجود المانع من الإقتضاء والدلاله لأنّ شأن نزول الآيه الشريفه يختص

بمورد أصول الدين.

ويمكن التمسك بهذه الآيه لإثبات أصول الدين ومعرفه علائم النبوه لنبى الإسـلام صـلى الله عليه و آله وبديهى أنّ معرفه أصول الدين وعلائم النبوه تستدعى العلم الوجدانى لا العلم التعبدى والتقليد، وكذلك النصوص الشرعيه

الخاصه التى تقرر بأنّ المراد من أهل الذكر هم الأئمّه عليهم السلام ، وهى مانعه من التمسك بالاطلاق.

هـذا تمام الكلام فى موضوع الاسـتدلال بالآيات على جواز التقليـد، وقد تبيّن أنّ الاسـتدلال بالآيات على جواز التقليد تعبدا غير تام إلّا فى مورد حصول العلم من قول المنذر.

قال اللّه تبارك وتعالى «إِنَّمَا يُرِيدُ اللّه ُلِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرا»(1)

الفصل الحادى عشر

اشاره

الروايات الداله على جواز

الرجوع إلى العالم والفقيه عند التحيّر

ص: ۶۲

۱- سوره الأحزاب، الآيه ۳۳.

وعدم العلم بالأحكام

الاستدلال بالروايات على جواز التقليد:

أمّا بالنسبه للروايات التى تـدلّ على جواز التقليـد من المجتهـد وتـدلّ على حجّيه الفتوى فهى كثيره وإن لم تكن هـذه الروايات متواتره لفظا ومعنىً فهى متواتره إجمالاً، ويمكن القول إنّ هـذه الروايـات فى مقـام الإرشـاد إلى حكم العقل والعقلاء فى مورد جواز التقليد وتبعيه العالم.

ومعنى التواتر الإجمالى هو أن يكون لدينا قطع ويقين بصدور إحدى هذه الروايات أو بعضها عن المعصوم بوصفها حجّه شرعيه، وهذه الروايات على طوائف متعدده:

منهـا:الروايـات التى ورد فيهـا عنوان «ثقه» من قبيل ما ورد عن أبى الحسن عليه السـلام حيث سـئل عن الرجوع إلى العمرى وابنه وأنّه ثقه فقال الإمام: نعم ثقه، وهكذا ما ورد عن الإمام من أنّ يونس بن عبدالرحمن وزكريا بن آدم

فارجعوا إليهما فى معرفه أحكام الدين.

وبيان ذلك:ما وراه الكلينى عن محمّـد بن عبـداللّه الحميرى ومحمّـد بن يحيى جميعا عن عبداللّه بن جعفر الحميرى، عن أحمد بن اسحاق عن أبى الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من أعامل، أو عمن آخذ وقول من أقبل؟ فقال:

«العمرى ثقه، فما أدى إليك فعنى يؤدى وما قال لك فعنى يقول فاسمع له واطع فإنّه الثقه المأمون».

أخبرنى أبو على أنّه سـأل أبـا محمـد (الإمـام الحسن العسـكرى عليه السـلام) مثـل ذلك، فقال له: «العمرى وابنه يقاتان فما أديا إليك عنّى يؤديان وما قالا لك فعنّى يقولان فاسمع لهما واطعهما فإنّهما ثقتان المأمونان»(۱) .

وهذه الروايه صـحيحه من حيث السـند لأنّ أحمد بن اسحاق شيخ القميين ومن أصحاب أبى محمد الإمام الحسن العسكرى عليه السلام ، والمراد من العمرى عثمان بن

سعيد العمرى وابنه محمّد بن عثمان العمرى، وكليهما من النوّاب الخاصين للناحيه المقدّسه فى زمان الغيبه الصغرى، وحينئذٍ فهل أنّ هذه الروايه فى مقام جعل الحجّيه التعبديه لروايه العمرى وابنه كما ذكر البعض ذلك وأنّ هذه

الروايه فى مقام بيان حجّيه خبر الواحد ولا ترتبط بقبول فتوى المجتهد والرجوع إلى المفتى والمجتهد، لأنّ جمله «فما أديا إليك عنّى فعنّى يؤديـان»ظـاهره فى نقل الروايه عن الإمام ولا تـدل على قبول الفتوى ولا الرجوع المفتى، أو أنّ هـذه الروايه ليست فى مقام جعل الحجّيه التعبديه للفتوى؟

۱- الكافى، ج۱، كتاب الحجّه، ص ۳۲۹؛ الوسائل، ج۱۸ باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، ح۴.

هـذان احتمالان، والاحتمال الثالث أنّ هذه الروايه بمنزله تقرير وإمضاء لسيره العقلاء حيث إنّ العقلاء يتحركون بدافع إرتكازى للعمل بقول الثقه وقول الأمين، والأمر فيها معلّل حيث يقول: إعمل بقولهما، فإنّهما ثقتان ومأمونان،

فالإمام يعلل الرجوع إليهما لأنّهما ثقتان ومأمونان وهذا الكلام يدلّ على إمضاء الأمر الارتكازى المذكور، وأنّ العمرى وابنه هما مصداق تلك الكبرى الكليه الارتكازيه وهى قبول قول الثقه.

وعلى أساس هـذا الاحتمال فإنّ هـذه الروايه تـدلّ على إمضاء سيره العقلاء على العمل بقول الثقه وأنّ العقلاء يرون قوله حجّه، وفى هذه الصوره هل تكون الروايه دليلاً على حجّيه روايه الثقه أو دليلاً على حجّيه فتوى هذين الشخصين (العمرى وابنه) أو أنّ الروايه دليل على حجّيه الروايه من جهه، وحجّيه فتوى الثقه من جهه أخرى؟

يمكن القول إنّ الروايه تعتبر دليلاً على حجّيه كـل منهما، أى أنّها دليل على حجّيه الروايه ودليل على حجّيه فتوى الأمين والثقه، لأنّ الفتوى فى عصرالمعصومين عليهم السـلام كانت قليله المؤنه ولم تكن مثل زمان الغيبه والمشكلات التى حدثت بسبب غيبه المعصوم عليه السلام أو بسبب تقطيع الروايات وأمثال ذلك.

وعلى ضوء ذلـك فـإذا نقل الراوى فى عصـر المعصوم عليه السـلام الروايه بقصـدالحكايه عن الإمام وأنّه ينقل كلام الإمام فقط، كانت روايه، وإذا كان الراوى ينقل الروايه بقصـد فهم الحكم الشـرعى من كلام الإمام فهى فتوى، وعليه يمكن إسـتظهار العموم من هـذه الروايه وبالتالى فهى تـدلّ على حجّيه خبر الواحـد الثقه من جهه، وكـذلك تدلّ على حجّيه فتوى المفتى الثقه من جهه أخرى.

ومنها:روايه اسحاق بن يعقوب فى كتاب اكمال الدين وتمام النعمه للشيخ الصدوق رحمه الله ، عن محمّد بن محمّد بن عصام، عن محمّد بن يعقوب، عن اسحاق بن يعقوب

قال: سألت محمّـد بن عثمان العمرى أن يوصل لى كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشـكلت علىَّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام : «وأمّا ما

سـألت عنه أرشـدك اللّه وثبّتـك - إلى أن قـال - وأمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حـديثنا، فإنّهم حجّتى عليكم وأنا حجّه اللّه، وأمّا محمّد بن عثمان العمرى فرضى اللّه عنه وعن أبيه من قبل، فإنّه ثقتى وكتابه كتابى»(1).

وقـد اسـتدل بهـذه الروايه الموقعه على حجّيه الفتوى وحجّيه ولايه الفقيه أيضا،ومن جهه السـند فهذه الروايه تتضـمن اسـحاق بن يعقوب الذى لم يرد توثيقه، غايه

ص: ۶۴

۱- وسائل الشيعه، ج۱۸، باب ۹ من أبواب صفات القاضى. ح۹.

الأمر أنّ الكلينى فى الكافى اهتم به، فإذا اكتفى البعض بهذه المقدار فالأمر سهل وإلاّ فالروايه من جهه السند مورد تأمل وتوقف.

وأمّا من حيث الدلاله فأولاً:إنّ هذه الروايه مورد تأمل، لأنّها تقول: «أمّا الحوادث الواقعه...» حيث يمكن استظهار أنّ الحوادث الواقعه هى أمور جزئيه من قبيل المخاصمه وحفظ مال اليتيم وأموال القصّر و...، وفى هذه الحوادث الجزئيه

يتمّ الرجوع إلى رواه أحاديثنا وقبول قول الراوى فى هذه الحوادث الجزئيه ولاتدلّ على حجيّه قول الفقيه، لأنّ هذه الروايه تقرر، أمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، لكنّها لا تدلّ على وجوب قبول بيان الأحكام

الكليه من راوى الحديث وأنّكم ارجعوا فى فهم الأحكام الشرعيه وأحكام الدين إلى الرواه، وأنّ فتواهم حجّه عليكم، فعندما يكون مورد الروايه الموقعه هوالرجوع إلى الرواه فى الأحكام الجزئيه فهى لا تدلّ على حجيّه قول الفقيه

وفتوى المفتى.

ثانيا:إذا كانت الحوادث الوارده فى كلام الإمام عليه السلام واقعه ابتداءً وقال الإمام، بأنّكم ارجعوا فى الحوادث الواقعه إلى راوى الحديث فالاستدلال بهذه الروايه على حجيّه الفتوى تام، ولكن الأمر ليس كذلك، لأنّ العباره مسبوقه برساله من اسحاق بن يعقوب الذى كتب إلى إمام العصر عليه السلام بعض المسائل المشكله وحوادث الواقعه، وسأله إلى مَن يرجع فيها.

هنا يوجد احتمال بأنّ المراد من الحوادث الواقعه هى الأمور الكليه أعم من الأحكام وغير الأحكام، وأعم من تلك الحوادث المذكوره فى ذلك الرساله أوتشمل الحوادث التى لم تذكر فى الرساله فينبغى الرجوع فيها إلى رواه

أحاديثنا، وهناك احتمال أن تكون الالف واللاّم فى «الحوادث» للجنس وتدلّ على مطلق الحوادث الكليه التى يجب الرجوع إلى رواه الحديث، ويحتمل أن تكون

الألف واللاّم فى «الحوادث» للعهد، ويقصد منها المسائل المعلومه والمذكوره فى رساله اسحاق بن يعقوب للإمام عليه السلام حيث أمره بالرجوع فى هذه الحوادث إلى رواه الحديث.

النتيجه:مع وجود احتمال أن تكون الألف واللاّم فى كلمه «الحوادث» للعهد فإنّه يشكل الاستدلال بهذه الروايه لإثبات جواز التقليد وإثبات ولايه الفقيه.

إنّ قلت:إنّ الإمام صاحب الزمان عليه السلام علل الرجوع بالقول: «بإنّهم حجّتى عليكم وأنا حجّه اللّه عليهم» ولازم حجّيه العلماء والفقهاء هو حجيّه قولهم وفتاوهم، ومن خلال الملازمه بين ارجاع الإمام لرواه الأحاديث فى الحوادث

الواقعه وقول الإمام فإنّهم حجتى عليكم يمكننا ومن خلال القرينه الحاليه استنباط أنّ المراد هو العمل بالفتوى ولازمه حجيّه قبول قول المفتى وحجيّه فتواه.

الجواب:إنّ معنى الحجيّه فى الحقيقه ما يكون فى مقام الاحتجاج والاستدلال مايحتجّ بها واستفاده حجّيه قول العلماء على الناس من كلام الإمام عليه السلام

يعنى أنّ اللّه تعالى يحتجّ بوجود الإمام صاحب العصر عليه السلام على

ص: ۶۵

العلماء، والإمام بـدوره يحتـج على الناس بوجود العلماء بينهم لأنّ العلماء هم ثقتى ومعتمـدى والمبيّنين لأحكام الشـرع كما ورد فى الروايه، فحينئـذٍ ينبغى النظر إلى حـدود دائره الوثاقه ودائره مسؤوليه عمل هؤلاء الفقهاء والعلماء،وتكون حجّيه كلامه بحدود دائره وثاقتهم.

وأمّا أنّ كلامهم ووثاقتهم بشـكل مطلق وفى جميع الحوادث حجّه فهـذا مشـكل، لوجود شـبهه أنّ تكون الألف واللّام للعهد فى «أمّا الحوادث الواقعه» وما لم يحرزدائره حجّيه وثاقه العلماء ولم يحرز الاطلاق والتعميم فى كلام الروايه

فالإستدلال بهذه الروايه لإثبات حجّيه قول الفقيه غير تام.

إنّ قلت:يمكن القول بـأنّ المراد بـالحوادث هنـا هى الحوادث الجزئيه والمعهوده،ولكنّ هـذا المعنى كمـا يقول علماء الأصول لا يكون مخصـصا للمورد، ولـذا يمكن القول إنّ المراد منه الرجوع فى الحوادث الواقعه إلى العلماء بشـكل مطلق حيث إنّ الرجوع معلل والمعلل عام، ولذلک يمكن استظهار أنّ دائره حجّيه قول العلماءفى كل واقعه له اطلاق وعموم.

الجواب:نعم، إنّ المورد لا يخصص الوارد، ولكنّه فى صوره أن يكون الدليل الوارد مطلق وعام من البدايه، وأمّا إذا كان من أول الأمر مردد بين الجنسـيه والعهـديه، وهل أنّ الـدليل الوارد هنا ناظر إلى مورد خاص أو أنّه مطلق ففى هـذه الصوره لا يكون هـذا الكلام تاما ولا يـدلّ على أنّ المورد غير مخصـص، بل يمكن القول فى هذه الصوره بعدم وجود اطلاق أساسا، لأنّ الكلام مردد بين الجزئيه والكليه، ولذلک فعند الشک لا يمكن التمسک بالاطلاق، والتمسک بالاطلاق هنا

فى مورد الفرد المردد هو تمسک بالعام فى الشبهه المصداقيه.

إذن فالروايه الموقعه ضـعيفه من جهه السـند لأنّ اسـحاق بن يعقوب مجهول وكذلک محل إشـكال وتأمل من حيث الدلاله، فلا يمكن التمسک بها لإثبات جواز تقليد

المجتهد ولإثبات ولايه الفقيه، وطبعا مسأله ولايه الفقيه تختلف عن مسأله جواز التقليد.

ومنها:روايه على بن المسـيب الهمـدانى حيث يسأل الإمام الرضا عليه السـلام عمن يأخذ معالم دينه، فقال له الإمام: من زكريا بن آدم القمى: «ما وراه على بن المسـيب الهمدانى قال: قلت: للرضا عليه السلام شقتى بعيده ولست أصل إليک فى كل وقت فممن آخـذ معـالم دينى؟ قـال الإمام عليه السـلام : «من زكريا بن آدم القمى المأمون على الـدين والـدنيا»، قال على بن المسـيب: فلّما انصرفت قدمناإلى زكريا بن آدم وسألته عمّا احتجت إليه»(۱) .

وطبعا فهـذه الروايه مورد إشـكال من حيث السـند ومن حيث الـدلاله، وبالرغم من أنّ الروايه من حيث الـدلاله سواءً «أخـذ» فيها بعنوان الروايه أو بعنوان الفتوى كلاهما مصداق للآخذ، ولكن لقائل أن يقول: إنّه على فرض تماميه سند

الروايه فإنّها تدلّ على حجّيه خبر الواحد ولا تدلّ على حجّيه الفتوى. وعليه فهذه الروايه قابله للمناقشه سندا ودلالهً.

ومن الروايات التى تدلّ على جواز الإفتاء ما رواه الشيخ الطوسى عن أبى جعفر

١- وسائل الشيعه، ج١٨، ص ١٠٧ الباب ١١ من أبواب صفات القاضی، ح ٢٧.

الباقر علیه السلام أنّه قال لأبان بن تغلب: «اجلس فی مسجد المدینه وافتی الناس فإنّی أجب أن یری فی شیعتی مثلک»(۱) .

وهذه الروایه مرسله من حیث السند ولکنّه من حیث الدلاله جیده، حیث إنّ الإمام علیه السلام یصرّح بذکر أشخاص معینین مثل أبان بن تغلب ویأمره بالافتاء للناس وبیان الأحکام، وبالدلاله الالتزامیه علی هذا الأمر

فإنّها تدلّ علی حجیّه قول المفتی، وإلاّ فإنّ الأمر بالافتاء للناس مع عدم لزوم قبول الفتوی من قِبلهم یستلزم اللغویه وهو محال.

ومنها:ما وراه الکشی بسنده ورواه الصدوق أیضا فی علل الشرائع عن معاذ بن مسلم النحوی عن أبی عبداللّه علیه السلام قال الإمام: «بلغنی أنّک تقعد فی

الجامع فتفتی للناس؟ قلت: نعم وأردت أسألک عن ذلک قبل أن أخرج، إنّی أقعد فی المسجد فیجی ء الرجل فیسألنی عن الشیء فإذا عرفته بالخلاف لکم أخبرته بما

یفعلون، ویجیء الرجل أعرفه بمودّتکم وحبّکم فأخبره بما جاء عنکم، ویجی ء الرجل لا أعرفه ولا أدری من هو فأقول جاء عن فلان کذا، فأُدخل قولکم فیمابین ذلک، فقال لی الإمام علیه السلام : «اصنع کذا فإنّی کذا اصنع»(۲) .

وهذه الروایه من جهه السند مرسله إلاّ أن یقال بالاعتماد علی رجال ابن أبی عمیر فإنّه لا یروی ولا یرسل إلاّ عن ثقه.

ومنها:روایه الاحتجاج للطبرسی وکذلک الروایه المنقوله فی التفسیر المنسوب إلی الإمام الحسن والعسکری علیه السلام حیث یقول: «من کان من الفقهاء صائنا

لنفسه، حافظا لدینه، مخالفا علی هواه، مطیعا لأمر مولاه فللعوام أن یقلّدوه وذلک لا یکون إلاّ بعض الفقهاء الشیعه لا جمیعهم»(۳) .

والروایه من حیث السند مرسله ومجهوله بالرغم من أنّها من حیث الدلاله مطلقه وتشمل حجیّه قول الفقیه مطلقا سواء کان قوله مفیدا للاطمئنان أو غیر مفیدفبمقتضی اطلاق الروایه یکون قول الفقیه حجّه تعبدا، ومع ذلک فإنّ الروایه تواجه إشکالات متعدده من جهه الدلاله:

أولًا:أشکل البعض کالمرحوم الکمبانی أنّها تدلّ علی حجیّه نقل الفقیه الجامع للشرائط للروایه «من کان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدینه، مخالفا علی

۱- الفهرست، للشیخ الطوسی، ص ۴۱.

۲- وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۱۰۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، ح ۳۶.

۳- الاحتجاج، للطبرسی، ص۲۲۵.

هواه، مطیعا لأمر مولاه فللعوام أن یقلّدوه»وهـذا یـدلّ علی لزوم التبعیه للفقیه فی مورد نقل الروایه، لأنّ الفتوی التی کانت سائـده فی عصـر المعصومین علیهم السـلام کانت علی شکل نقل الروایه من المعصوم لا الإفتاء بالرأی ونقل الرأی، إذن فهذه الروایه لا تدلّ علی حجیّه رأی وفتوی الفقیه بل تدلّ علی حجیّه الخبر والروایه التی ینقلها الفقیه الجامع للشرائط عن الإمام علیه السلام .

ثانیا:إنّ التقلیـد لیس متقوما بالتبعیه للرأی، فکما یشـمل التقلیـد للتبعیه للرأی فکذلک یشـمل التبعیه للروایه، فهذا کانت شـخص تابعا للراوی فی مورد نقل الروایه فیصدق علیه أیضا مفهوم التقلید، وعلیه فجمله «فللعوام أن

یقلّدوه»تدلّ علی التقلید فی الروایه لا قبول الفتوی.

وطبعـا فـالجواب عن هـذه الشبهه واضـح لأنّ الراوی فی عصـر المعصوم علیه السـلام کما کان ینقل الروایه کـذلک کان ینقل الفتوی، وقد صرّح فی بعض الروایات بنقل الفتوی مثل روایه أبان بن تغلب عن الإمام حیث یأمر الإمام علیه السلام

أبان: «اجلس فی مسـجد المـدینه وافتی الناس...». وفی عصـر المعصومین علیهم السـلام کان النقل من قِبل الرواه لا یختص بنقل الروایه بل یشمل نقل الفتوی أیضا، وعلیه فالتقلید أعم من التبعیه للراوی فی مقام الروایه

والتبعیه للمفتی والفقیه فی مقام الفتوی.

ثالثا:الإشـکال الأساسـی الوارد علی هـذه الروایه هو أنّ التقلیـد فی الروایه مطلق، وعلیه فاطلاق الروایه علی جواز التقلیـد، یشـمل جوازالتقلیـد فی أصول الدین أیضا، لأنّ قوله «فللعوام أن یقلّدوه». مطلق ویشـمل جواز التقلید فی أصول الدین وفی فروع الدین، وبالضروره العقلیه لا یجوز

التقلیـد فی معرفه أصول الدین، ولذلک لا یمکن التمسک بهذه الروایه لإثبات جواز التقلید، لأنّ الروایه من حیث السـند مرسـله ومجهوله ومن حیث الدلاله غیر تامه.

ومنها:ما رواه الرضا علیه السلام عن آبائه قال رسول اللّه

صلی الله علیه و آله : «اللهم ارحم خلفـائی – ثلاث مرات – فقیـل له: یارسول اللّه ومَن خلفاؤک؟ قال: «الـذین یأتون من بعـدی ویروون عن أحادیثی وسنّتی فیعلّمونها الناس من بعدی»(۱) .

والروایه من جهه السـند مورد تأمل فبعض کالشـیخ الصـدوق فی من لا یحضـره الفقیه یری بأنّ سـندها معتبر، وبعض آخر ذهب إلی عدم وثاقه الراوی، وعلیه فإنّ هذه الروایه من حیث السند مجمله.

أمّا من حیث الدلاله فالروایه فی مقام تعریف خلفاء رسول اللّه صلی الله علیه و آله ، فلقائل أن یقول إنّ خلفاء رسول اللّه

صلی الله علیه و آله هم الأئمّه المعصومون علیهم السـلام ، والروایه لا ترتبط بجعل الحجیّه لقول الفقیه تعبّـدا، لأنّ الآیه الشـریفه فی جعل الخلافه الإلهیّه لآدم «إِنِّی جَاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَهً...»(۲) ، تقرر أنّ المناط فی جعل الخلافه

هو العلم بحقائق الأشياء «وَعَلَّمَ آدَمَ الْاٴَسْمَاءَ کُلَّهَا...»^(۳) .

وبعـد أن علّم اللّه تعـالی حقائق الأشـياء لأدم وسأل الملائکه عن هـذه الحقائق،لم يسـتطيعوا الجواب عنها وأجاب آدم عنها فقال تعالی: «قَالَ إِنِّی

۱- وسائل الشيعه، ج۱۸، الباب ۸ من أبواب صفات القاضی، ح ۵۳.

۲- سوره البقره، الآيه ۳۰.

۳- سوره البقره، الآيه ۳۱.

أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ»أی نحن نعلم من یصلح لمقام الخلافه والولایه، والملائکه فی بدایه الأمر إعترضوا علی جعل الخلافه لآدم علیه السلام «قَالُوا أَتَجْعَلُ فِیهَا مَنْ یُفْسِدُ فِیهَا وَیَسْفِکُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَنُقَدِّسُ لَکَ»وبعد ذلک انتبه الملائکه إلی أنّ اللّه تعالی أعلم حیث یجعل الخلافه لآدم: «اللّه أَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسَالَتَهُ...»(۱) .

والمقصود من ذلک أنّ هذه الآیه الشریفه تقرر الحکمه فی جعل الخلافه الإلهیّه لآدم علیه السلام بلحاظ علمه بحقائق الأشیاء لا العلم بخصوص بیان الأحکام والفتوی، والعلم بحقائق الأشیاء من امتیازات الأئمّه علیهم السلام أیضا،

فعلیه یمکن القول إنّ هذه الروایه فی مقام بیان معالم خلفاء رسول اللّه صلی الله علیه و آله وأنّ خلفاء رسول اللّه صلی الله علیه و آله عالمون بحقائق الأشیاء وأمور العالم والإنسان وبیان الأحکام وحینئذٍ لا ربط لهابالحجّیه التعبدیه لفتوی الفقیه.

ومنها:خبر عبدالسلام بن صالح الهروی: قال سمعت الرضا علیه السلام یقول:

«رحم اللّه عبدا أحیی أمرنا»،قلت: وکیف یحیی أمرکم؟ قال: «یتعلّم علومناویعلّمها الناس»(۲) .

وهذه الروایه فی مقام بیان وتعلیم وتعلّم أمر الأئمّه علیهم السلام وإحیاء أمرهم، ولا تدلّ علی حجیّه قول المجتهد تعبّدا.

ومنها:ما رواه الکشی بسنده عن سلیمان بن خالد قال: سمعت أبا عبداللّه علیه السلام یقول: «ما أجد أحد أحیی ذکرنا وأحادیث أبی إلّا زراره، وأبوبصیرلیث المرادی، ومحمّد بن مسلم، وبرید بن معاویه العجلی، ولولا هؤلاء ما کان

أحدا یستنبط هذا، هؤلاء حفاظ الدین وأُمناء أبی علیه السلام علی حلال اللّه وحرامه»(۳) .

وهذه الروایه من حیث السند صحیحه وأمّا من حیث الدلاله فیمکن القول: إنّ هذه الروایه لیست فی مقام جعل الحجیّه التعبدیه لخبر الثقه أو لفتوی الفقیه، بل فی مقام إمضاء السیره العقلائیه، وأنّ العقلاء یعملون بخبر الثقه، وکلام

۱- سوره الانعام،الآیه ۱۲۴.

۲- وسائل الشیعه، ج۱۸۸، ص ۱۰۲، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، ح ۱۱.

۳- وسائل الشیعه، ج۱۸۸، ص ۱۰۲، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، ح۲۱.

الإمام هنا فی مقام تعیین خبر الثقه وهم الأصحاب الخاصون للإمامین الصادقین وأنّهم حفّاظ دین اللّه والاُمناء علی حلال اللّه وحرامه، وعلیه فإنّ هذه الروایه لا تدلّ علی الحجیّه التعبدیه لفتوی الفقیه.

هذه هی الطائفه الأولی من الروایات التی استدل بها علی حجیّه قول الفقیه وجواز تقلیده سندا ودلاله فیهما، فتأمل.

الطائفه الثانیه:ما ورد من أنّ الأئمّه أمروا أصحابهم بصراحه بالافتاء للناس،من قبیل أمر الإمام الباقر علیه السلام لأبان بن التغلب فی المدینه «وافتی الناس...» ولازم الأمر بالافتاء حجیّه فتوی الفقیه وقبول کلامه، وإلاّ فإنّ

الأمر بالفتوی بدون قبول فتوی الفقیه یستلزم اللغویه، وهکذا روایه معاذ بن مسلم کما سبق بیانها.

ومنها:ما فی نهج البلاغه فی کتاب علی علیه السلام إلی القثم بن عباس وهوعامله علی مکه: «أمّا بعد فأقم للناس الحج وذکرهم بأیّام اللّه واجلس لهم العصرین فافتی المستفتی وعلِّم الجاهل وذاکر العالِم»(۱) .

النتیجه:أنّ المستفاد من مجموع هذه الروایات الداله علی الإفتاء، جوازالعمل بتلک الفتوی، وإلاّ إذا کان الإمام علیه السلام یأمر أصحابه وفقهاءذلک الزمان بالإفتاء ولم تکن تلک الفتوی ملزمه للناس ولا یجب قبولها کان

ذلک خلاف الحکمه ویستلزم اللغویه وکلام الحکیم مصون عن اللغویه.

الطائفه الثالثه:ما دلّ علی حرمه الفتوی بغیر علم إذ تدلّ بالمفهوم علی جوازالإفتاء بالعلم.

منها:ما رواه الصدوق رحمه الله فی معانی الأخبار بسنده عن حمزه بن حمران قال: سمعت أباعبداللّه علیه السلام یقول: «من استأکل بعلمه افتقر، قلت:إنّ فی شیعتک قوما یتحملون علومکم ویبثونها فی شیعتکم فلا یعدمون منهم البروالصله والإکرام. فقال: «لیس أولئک بمستأکلین إنّما ذاک الذی یفتی بغیر علم ولا هدی من اللّه تعالی، لیبطل به الحقوق طمعا فی حطام الدنیا»(۲) .

ومنها:ما رواه الکلینی بسند صحیح عن أبی عبیده قال: قال أبوجعفرعلیه السلام : «من أفتی الناس بغیر علم ولا هدی من اللّه تعالی لعنته ملائکه الرحمه وملائکه العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتیاه»(۳) .

فهنا نری أنّ هذه الروایات تنهی عن الفتوی بغیر علم، ویستفاد من مفهومهاجواز الفتوی عن علم وعن دلیل وحجّه.

الطائفه الرابعه:ما دلّ علی أنّ الإفتاء کان متعارفا فی عصر الحضور ولم یردع عنه الأئمّه المعصومون علیهم السلام .

۱- نهج البلاغه، الفیض الکاشانی، ص ۱۶۰۲.

۲- وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۹، الباب ۴ من أبواب صفات القاضی، ح ۱۲.

٣- المصدر السابق، ح ١.

فمنها:خبر علی بن اسباط قال: قلت: للرضا علیه السلام : یحدث الأمر لا أجدبدّا من معرفته ولیس فی البلد الذی أنا فیه أحد استفتیه من موالیک؟

فقال علیه السلام : «ائت فقیه البلد فاستفتیه من أمرک فإذا أفتاک بشیء فخذبخلافه فإنّ الحق فیه»(۱) .

فنری فی هذه الروایه أنّ الإمام علیه السلام أمره بأن یأخذ بخلاف الفتوی لفقیه البلد، ویتبیّن من ذلک أنّ فقیه البلد لم یکن من شیعه أهل البیت علیهم السلام وهذه الروایه وغیرها من الروایات تقرر إمضاء الإمام لأصل الإفتاء وجواز الأخذ به.

الطائفه الخامسه:ما دلّ علی ارجاع أمر القضاء إلی الفقهاء من الشیعه ووجوب قبول قولهم.

فمنها:مقبوله عمر بن حنظله، محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن محمّد بن الحسین، عن محمّد بن عیسی، عن صفوان بن یحیی، عن داود بن الحصین، عن عمر بن

حنظله قال: سألت أباعبداللّه علیه السلام عن رجلین من أصحابنا بینهمامنازعه فی دَین أو میراث، فتحاکما إلی السلطان وإلی القضات أیحل ذلک؟ قال علیه السلام : «من تحاکم إلیهم فی حق أو باطل فإنّما تحاکم إلی الطاغوت، ومایحکم له فإنّما یأخذ سحتا وإن کان حقا ثابتا له، لأنّه أخذ بحکم الطاغوت وماأمر اللّه أن یکفر به، قال اللّه تعالی: یریدون أن یتحاکموا إلی الطاغوت وقد اُمروا أن یکفروا به، قلت: فکیف یصنعان؟ قال: ینظران إلی من کان منکم

ممَّن قد روی حدیثنا ونظر فی حلالنا وحرامنا وعرف أحکامنا فلیرضوا به حکمافإنّی قد جعلته علیکم حاکما فإذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فإنّما استخف بحکم اللّه وعلینا رد، والرادّ علینا الرادّ علی اللّه تعالی وهو علی حدّ شرک

باللّه»(۲) .

ومنها: خبر أبی خدیجه وفیه: «اجعلوا بینکم رجلاً ممن قد عرف حلالنا وحرامنافانّی قد جعلته قاضیا»(۳) .

وتقریب الاستدلال بهذه الروایه أنّ القضاء یلازم الفتیا، أی أنّ المجتهد لا

۱- وسائل الشیعه، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، ح ۲۳.
۲- المصدر السابق، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، ح ۱.
۳- وسائل الشیعه، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، ح ۶.

يكون قضاؤه نافذا ولا يجوز نقضه إلّا مع كون افتائه نافذا أيضا.

ولكن الاستدلال بما ورد فى هذه الروايات ومن الملازمه بين القضاء والإفتاءعلى حجيّه الفتوى، مورد تأمل حيث يرد عليه:

أنّه لاـ توجد مثل هذه الملازمه بين حجيّه القضاء وحجيّه الفتوى، لأنّه باب القضاء وباب الإفتاء يختلفان من حيث المناط والملاك، وكذلك من حيث الحكم،ومن حيث المورد.

فالمناط فى باب القضاء فصل الخصومه وقطع النزاع، ولذلك لا يجوز الاحتياط فى مورد القضاء، لأنّ القاضى يجب أن يحكم بحديّه ليتمكن من فصل النزاع والخصومه لاـ أن يحتاط ويتردد بحيث يؤدى ذلك إلى استمرار الخصومه، وهذا خلافا لباب الفتوى حيث المناط فيها الاستنباط وبيان الحكم الإلهى وأنّ المجتهد يخبر عن أنّ هذا العمل هل هو واجب أم لا، مستحب أم لا؟ و...الخ ومن جهه أخرى يختلف القضاء عن الفتوى من حيث الحكم، ففى باب القضاء هناك

انشاء وإلزام للحكم يعنى أنّ القاضى يريد إلزام المقضى عليه بهذا الحكم ولذلك لاـ يجوز نقض حكم القاضى، سواء كان المقضى عليه مجتهدا أم غير مجتهد،وهذا خلافا لباب الفتوى التى هى إخبار عن الحكم الإلهى لا إنشاء وإلزام

للحكم، فالمجتهد يهتم فى عمله بالإخبارعن حكم اللّه تعالى فى أنّ الصلاه واجبه والصوم واجب والحج واجب، ولذلك فالمجتهد يمكنه أن يخبر عن الحكم الشرعى خلافا للمجتهد الآخر، ويكون حكم هذا المجتهد حجّه فقط على مقلِّده دون المجتهد، وهذا بخلاف الحكم فى باب

القضاء فإنّ حكم القاضى نافذ على المقلِّد وعلى المجتهد أيضا ولذلك فلو أصدرالقاضى المجتهد حكما ضد مجتهد آخر أو لصالحه فيجب قبوله على ذلك المجتهدولا يحق له نقضه، نعم يجوز له نقد أصل منشأ الحكم، وهذا شىء آخر حيث يمكن أن يقول إنّ مدارك الحكم غير تامه أو أنّ هذا الحكم مخالف للأدله الشرعيه،وهذا المعنى لا يساوق نقض أصل القضاء والحكم.

ومن جهه ثالثه، فإنّ القضاء والإفتاء يختلفان فى المورد أيضا، لأنّ القضاءعباره عن إنشاء وإلزام الحكم ويدور نوعا فى الموارد الجزئيه، فالقاضى يقول إنّ هذا البستان لزيد وتلك الدار لعمرو وهكذا، خلافا لما فى الفتوى حيث إنّ

المجتهد يبيّن الحكم الشرعى الكلى.

وعندما يختلف باب القضاء عن باب الإفتاء فى جميع الجهات المذكوره فحينئذٍ لايمكن بعنوان الملازمه القول بأنّه إذا كان قضاء المجتهد جائزا، فتوى المجتهدجائزه أيضا وحجّه، لأنّه لا توجد مثل هذه الملازمه بين حجّيه ونفوذ القضاء

وبين حجيّه الفتوى ونفوذها.

حاصل استدلال على مشروعيه التقليد:

تقدم الاستدلال على حجيّه قول الفقيه بوجوه متعدده لفظيه ولبيه، أمّا الأدله

اللفظيه فتتكون من الآيات والروايات الشريفه، فالآيات عباره عن: آيه النفروآيه السؤال وكذلك آيات أخرى تمت مناقشتها فيما سبق.

أمّا الاستدلال بآيه النفر فيرد عليه:

أولاً:إنّها فى مقام تعليم وتعلّم الأحكام ونشر التعاليم الدينيه لا فى مقام جعل الحكم التعبدى والتأسيسى لخبر والواحد أو لقول الفقيه.

ثانيا:إنّ آيه النفر وارده فى معرفه الإمامه فى أصول الدين، ومعلوم أنّ المعرفه فى أصول الدين يعتبر فيها العلم الوجدانى لا العلم التقليد والتعبدى.

ثالثا:يمكن القول إنّ آيه النفر إنّما تدلّ على حجيّه قول المنذر إذا كان انذاره مفيدا للعلم والاطمئنان، وأمّا حجيّه انذار المنذر مطلقا سواء كان مفيدا للعلم والوثوق للآخرين أم غير مفيد لهم فإنّ مثل هذا الاطلاق لايستفاد من الآيه الشريفه، لأنّ اطلاق الآيه يقول إنّ التفقّه فى الدين واجب،

ومعارف الدين أعم من أصول الدين وفروع الدين، وفى معرفه أصول الدين يعتبرتوفر العلم الوجدانى، وهكذا فى فروع الدين أيضا فإذا كان قول المنذر مفيداللعلم فحينئذٍ يجب قبوله وإلاّ فلا.

إذن فالاستدلال بآيه النفر لاـ يمكنها إثبات الحجيّه التعبديه والتأسيسيه لقول الفقيه للمقلِّد إلاّ فى مورد حصول العلم من قول المنذر.

وهكذا الحال فى آيه السؤال فإنّها لا تدلّ على حجيّه قول خبر الثقه ولا تدلّ على حجيّه قول الفقيه والمفتى لأنّه:

أولاً:إنّ هذه الآيه الشريفه تأمر بالسؤال من أهل الذكر فى الأمور التى لاتعلمون بها، وهذا لا يدلّ على وجوب قبول قول المجيب والعالم تعبدا.

ثانيا:إنّ آيه السؤال تدلّ على أنّكم إذا لم تعلموا بشىء فاسألوا من أهل الذكرحتى يحصل لكم العلم بذلك شىء، فوجوب السؤال مقدّمه لتحصيل العلم بالمسأله،

وهذا لا يدلّ على وجوب قبول قول المجيب تعبدا ولو

كان على خلاف الواقع، لأنّ البحث فى مورد حجيّه الفتوى هو أن يكون قول المجتهد حجّه تعبديه شرعا، سواء كان مطابقا للواقع أم مخالفا للواقع، ومثلهذه الحجيّه التعبديه المطلقه لقول المجيب والمفتى لا تستفاد من الآيه

الشريفه مورد البحث.

و على فرض أنّ الآيه تدلّ على حجيّه قول المجيب فإنّ ذلك فى صوره أن يكون قوله مفيدا للعلم والاطمئنان للسائل وأن لا

يستلزم اللغويه، لأنّ فائده السؤال هو

أن يكون القول موجبا للوثوق الاطمئنان حتى يتحرك السائل للعمل به ويكون هذاالقول حجّه له، فإذا لم يكن قول المجيب باعثا للوثوق والاطمئنان بالمسأله فلا يجب العمل به ولاسيما إذا قلنا إنّ شأن نزول هذه الآيه الشريفه فى مورد السؤال من علماء أهل الكتاب عن علائم نبوه رسول اللّه صلى الله عليه و آله

ص: ٧٣

، فقول علماء أهل الكتاب ليس حجّه تعبديه بل لابدّ فى اعتباره من حصول العلم بمضمونه.

ثالثا:إنّ آيه السؤال تنحصر فى مصداقها بالأئمّه المعصومين عليهم السلام على نحو التعيّن لا مطلق العالم، فالآيه تقول إنّكم إذا لم تعلموا بالحقائق والأحكام الإلهيّه فاسألوا من أهل البيت عليهم السلام ومن رواياتهم لتعلموابتلك الحقائق ولا تبتلوا بالقياس والاستحسان كما ابتلى به الآخرون، إذن فحجيّه قول الفقيه خارجه من هذه الآيه تخصصا، لأنّ معنى ومصداق هذه الآيه منحصر بالأئمّه المعصومين عليهم السلام فالآيه تقول: يجب عليكم إذا لم

تعلموا بشىء أن تسألوا من أهل الذكر، أى يجب عليكم الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام فى هذه المسأله، وعليه فهذه الآيات لا تدلّ على حجيّه قول الفقيه تعبدا.

وهكذا بالنسبه للروايات المختلفه التى ذكرت فى المقام فإنّ استفاده الحجيّه التعبديه لقول الفقيه منها مشكل، لأنّ هذه الروايات إمّا فى مقام بيان حكم القضاء أو فى مقام بيان حكم خبر الثقه، حيث انّ سيره العقلاء تقرر العمل

بخبر الثقه ورجوع العقلاء إلى الثقات من الناس، وهذه الروايات تدلّ على إمضاء هذه السيره العقلائيه.

أو أنّ الروايات فى مقام بيان مصداق الثقات من الرواه حيث يقول الإمام عليه السلام : خذوا معالم دينكم من زكريا بن آدم، ويونس بن عبدالرحمن،ومحمّد بن مسلم، وزراره بن أعين لأنّ هؤلاء ثقات ومأمونون على الدين والدنيا.

والحاصل هذه الروايات أنّه إذا حصل للإنسان وثوق واطمئنان من قول المخبروقول المفتى بالمسأله فحينئذٍ يجوز له العمل بقوله بحكم سيره العقلاء وهذه الروايات لا تدلّ على أنّ قول الفقيه حجّه مطلقا وتعبدا ولو كان مخالفا للواقع

أو لم يورث الوثوق والاطمئنان للمقلِّد، فلا يوجد مثل هذا الاطلاق فى سياق الروايات الشريفه.

النتيجه:إنّ استفاده الحجيّه التعبديه من ظاهر الآيات الروايات يحتاج إلى قرينه، وإلاّ فإنّ سياق الأدله اللفظيه هو إمضاء العمل بخبر الثقه بلحاظ كونه مفيدا للاطمئنان للحكم الواقعى.

النتيجه:

ويتلخص ممّا تقدّم فى مسأله التقليد أمور:

١ - ما معنى التقليد لغه واصطلاحا؟ وقد تفصيل الكلام فى ذلك.

٢ - إنّ التقليد فى اصطلاح الفقهاء له معانى متعدده، والمعانى التى يمكن قبولها أنّ التقليد عباره عن تبعيه الغير قولاً وعملاً، والدليل على ذلك العرف، ففى العرف إذا قال شخص أنّ فلانا يقلّد فلانا فى كلامه أو فى مشيه

فـإنّ ذلـك يعنى أنّه يعمل مثل عمله ويتلفظ مثل تلفظه فى كلامه، والعوام عنـدمايقلّدون العالم والمجتهـد يعنى أنّهم يتّبعونه فى القول والعمل فيما يفتى به هذا المجتهد فى المسائل الشرعيه.

٣ - يجب التقليـد فى المسائـل الشـرعيه بالنسبه للعـامى بمقتضـى أدله جواز تقليـدالعالم، وطبعـا الجواز هنـا بالمعنى الأعم حيث يتناسب مع الوجوب، فهل أنّ وجوب التقليد فى المسائل الدينيه على العامّى واجب شرعى تعبدى أو واجب تخييرى عقلى؟ وفى صوره كونه وجوبا شرعيا فهل أنّ التقليد واجب نفسى، أو واجب طريقى،أو غيرى ومقدمى، أو واجب تخييرى؟

وقـد سـبق الكلام فى مورد وجوب الاحتيـاط ووجوب الاجتهـاد أنّ وجوب الاحتياط والاجتهاد واجب عقلى تخييرى، فكـذلك التقليد الذى هو عِدل وقسِيم الاحتياط والاجتهاد واجب تخييرى وعقلى فى مقام إمتثال الأحكام وفراغ الذمّه من

التكليف الإلـهى، والجـامع بين هـذه الوجوبات الثلاثه وجوب الاحتياط ووجوب الاجتهاد ووجوب التقليـد هو الوجوب التخييرى العقلى، لأنّ الواجب على المكلّف

إمتثـال حكم اللّه تعـالى من خلال الطريق الـذى أمضاه الشارع وهو طريق الامتثال اليقينى والوجـدانى فيما إذا كان للمكلّف علم وجدانى وتفصيلى بالتكليف ومعلوم أنّ حجّيه العلم ذاتيه، فمن خلال هذا العلم الوجدانى يمتثل

المكلّف التكاليف الإلهيّه.

أو من طريق الاحتياط إذا لم يكن هناك عسر وحرج، أو من طريق تقليد العالم بالنسبه للعامى، وكما أنّ أدله حجيّه خبر الواحد تعتبر أنّ خبرالثقه علم بـالواقع، أى أنّه علم عادى وتعبـدى لا علم وجـدانى، فإنّ أدله حجيّه فتوى المجتهـد تعتبر أنّ هـذه الفتوى بمنزله علم بـالواقع وكاشـفه عن الواقع، ونرى أيضـا أنّ الشـيعه فى عصـر حضور الأئمه عليهم السـلام كانوا يرجعون فى مسائلهم الشرعيه إلى فقهاء الشيعه وأصحاب الأئمّه أمثال زراره، ومحمّد بن

مسـلم، وبريـد العجلى، ويونس بن عبـدالرحمن، وأبى بصـير ليث المرادى و... فكـان الرجوع إليهم فى زمـان الأئمّه أمر متعارف بلحاظ الوثوق والاطمئنان بقولهم وفتواهم حيث إنّ فتواهم فى مسأله معينه كاشفه عن الواقع.

وبعباره أخرى، أنّ فتوى هؤلاء الفقهاء كانت مفيده للعلم والوثوق والاطمئنان النفسى ولذلك كانت حجّه وممضاه شرعا، أى أنّ الاطمئنان حجّه عقلائيه، فالعقل

يحكم بأنّ الإنسان إذا اطمأن ووثق بشـى فإنّه يرتّب عليه الأثر ويعمل على وفقه،والشارع أمضى هذا الاطمئنان العقلائى فى مورد الأحكام الشرعيه ولم يردع عن

هـذا العمـل فى الوثوق والاطمئنـان فى المسائـل الشرعيه، ولم يقـل أيّهـا النـاس لاـتعملوا فى المسائل الشـرعيه والـدينيه بالوثوق الاطمئنان النفسـى، وعدم الردع هذا يكشف عن إمضاء وتأييد الشارع وعلى أنّ الوثوق والاطمئنان النفسـى حجّه شـرعيه كما أنّه حجّه عقلائيه.

وهکذا فی عصر غیبه الإمام صاحب الزمان علیه السلام فلو حصل الوثوق والاطمئنان من صحه قول الفقیه فی مسأله دینیه وشرعیه فیجب العمل بها وهی حجّه بلحاظ أنّها مفیده للوثوق والاطمئنان ومفید للعلم العادی للعامی فی هذه المسأله الشرعیه، فالفتوی هذه الکاشفه عن الواقع وطریق إلیه من قبیل روایات خبر الثقه حیث إنّ الملاک فی حجیّتها حصول

ص: ۷۵

الاطمئنـان والعلم العـادی بـالواقع من طریق خبر الثقه وهـذا التقلیـد لیس تعبـدیا، فحینمـا نقول إنّ الـدلیل الأصل علی حجیّه قول المفتی وقول المجتهد هو سیره العقلاء ففی هذه السیره لا یوجد تعبد بخبر الواحد أو تعبّد فی العمل

بفتوی الفقیه.

إنّ سـیره العقلاء تدور مدار الوثوق وعدم الوثوق بالمسأله، فلو أنّ العقلاءحصل لدیهم الوثوق والاطمئنان بصحه مسأله معینه من قول المخبر والعـالم فـإنّهم یتحرکون علی مسـتوی العمـل بها، وإن لم یحصل لـدیهم وثوق واطمئنان بالمسأله بل کان الظنّ علی خلافها فإنّ العقلاء لا یعملون بقول المخبر والعالم.

۴ - وتقـدم بشـکل إجمـالی أنّ جواز التقلیـد أمر مسلّم وارتکـازی وأنّه مورد إمضاءالشرع، والأدله الشرعیه قررت هـذا الأمر إرشادی لذلک الأمر الوجدانی والعقلائی، بلحاظ أنّ تقلید أهل الخبره والعالم فی المسائل المختلفه یوجب

حصول العلم العـادی للمقلِّد بتلـک المسائـل، والأدله الشرعیه من الآیات والروایات أمضت هـذه السـیره العقلائیه وتعتبر إرشادا لذلک الحکم العقلائی.

أمّا بالنسبه للأدله الشرعیه من الآیات والروایات فقـد تقدّم أنّ إثبات الحجیّه التأسیسـیه والتعبدیه لقول الفقیه مشـکل، بحیث إنّ قول المجتهـد حتی لو کـان لایفیـد الاطمئنـان والوثوق للمقلِّد، فـإنّه حجّه تعبـدا ویجب قبوله، لأنّ الاسـتدلال بالآیات والروایات لإثبـات حجیّه قول الفقیه بعضـها یرتبـط بتعلیم وتعلم الأحکـام ونشـر الأحکام الإلهیّه مثل آیه النفر، و بعض یرتبط بحصول العلم بالأحکام مثل آیه السؤال، أو أنّ تلک النصوص تعتبر إرشادا لتلک السـیره العقلائیه فی العمل بالخبر الثقه أو تقلید العالم، ولکن فی صوره حصول الاطمئنان من قول الثقه.

أو أنّ تلـک النصوص الشـرعیه فی مقـام بیـان مصـادیق الثقه حیث ورد فی سـیاق الروایـات بعض مصادیق الثقات والفقهاء، مثل زراره، محمّد بن مسلم، وأمثالهم

من أصحاب الأئمّه علیهم السلام .

والحاصل:أنّ التقلیـد حاله حال خبر الثقه فی کونه حجّه للعامی کما أنّ أدله حجیّه خبر الواحـد وخبر الثقه تعتبر هذا الخبر بمنزله العلم بالواقع فکذلک أدله حجیّه الفتوی نقلاً وعقلاً، لأنّ سیره العقلاء تعود إلی حکم العقل، حیث

یعتبر فتوی المجتهـد علمـا بـالواقع، ومفهوم التقلیـد هو التبعیه للغیر فی القول والعمـل وعلیه فـإنّ التقلیـد لیس تعبـدا محضا لقول المجتهد.

إنّ تقلیـد العـامی للمجتهـد فی المسائل الـدینیه یعنی أنّ فتوی هـذا المجتهـدوالمفتی مفیـده للعلم العادی للمقلِّد ومفیـده للوثوق والاطمئنان بالحکم الواقعی الإلهی بحیث تکون فتوی المجتهد طریقا وکاشفا عن الواقع فی المسأله

الشـرعیه، وعنـدما یکون التقلیـد مفیـدا للعلم العـادی فـإنّ العلم حجّه ولو کـان علمـا عادیـا فـإنّه یملـک نفس الأثر والتأثیر للعلم

الوجدانی فی مقام الحجّیه والتنزیل وإمتثال حکم المولی، وأدله حجّیه فتوی المجتهد الجامع للشرائط تعتبر أنّ هذه الفتوی طریقا إلی الواقع، وبسبب أن طریق الاجتهاد وطریق الاحتیاط فی امتثال الأحکام الإلهیّه متعذر علی العامّی، فیجب علیه التحرک من موقع التقلید لامتثال الأحکام الإلهیّه الحقیقیه.

هذا تمام الكلام فی مورد جواز التقلید.

۵ - وقد نسب فی الغنیه إلی ابن زهره أنّه لا یری جواز التقلید، لأنّ إجماع الإمامیه قام علی عدم جواز العمل بغیر العلم، ولا یوجد أحد من فقهاء الإمامیه یقول بجواز رجوع العامی والمستفتی إلی المفتی الذی یحتمل فی

حقّه الوقوع فی الخطأ ومخالفه الواقع. وعلیه فإنّ تقلید العامی للمجتهد قبیح،لأنّ العمل بقوله لیس مفیدا للعلم بالمسأله، ویجب أن یکون العمل بالمسائل الشرعیه والحقائق الدینیه مستندا إلی العلم بالإجماع.

ولکنّ هذا الکلام واضح الخلل والإشکال، لأنّه:

أولاً:إنّ تقلید العامی للمجتهد وکذلک الجاهل للعالم أمر فطری وارتکازی، فالعقلاء فی الموارد التی لا یعلمون بها یرجعون فی تلک المسائل إلی قول أهل الخبره وذلک بالارتکاز العقلائی ویعملون بقوله، وهذه السیره غیر مردوعه بل مورد تقریر وإمضاء المعصوم وبالتالی فهی حجّه.

ثانیا:إنّ تقلید العامی للعالم لیس تعبدا محضا فالعامی یحصل لدیه من قول العالم الوثوق والاطمئنان والعلم العادی بالمسأله، وعندما یحصل الوثوق والاطمئنان بالمسأله من قول العالم فهذا الوثوق والاطمئنان فی نفسه یعتبر

علما عادیا بالواقع وحجّه عقلائیه وهی حجّه شرعیه بامضاء الشارع أیضا.

ثالثا:إنّ ادعاء الإجماع علی عدم جواز تقلید العامی للمجتهد غیر تام، بل إنّ الإجماع علی خلافه، وعلی فرض أن یکون هناک إجماع علی عدم الجواز فإنّ مثل هذا الإجماع فی الأمر العقلی غیر معتبر، لأنّه إجماع مدرکی، والإجماع المعتبر هو الذی یکون کاشفا عن قول المعصوم.

ومن جمله الأدله التی استدل بها علی عدم جواز التقلید، الآیات الناهیه عن العمل بالظنّ وأنّ مقتضی هذه الآیات هو أنّ الظنّ الحاصل من قول المفتی والمجتهد غیر حجّه، «إِنَّ الظَّنَّ لاَ یُغْنِی مِنْ الْحَقِّ شَیْئا إِنَّ اللّه َ عَلِیمٌ بِمَایَفْعَلُونَ»(۱) . «وَلاَ تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ کُلُّ أُوْلَئِکَ کَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً»(۲) .

والنتیجه:إنّه بمقتضی هذه الآیات الناهیه عن العمل بالظن، فالظنّ الحاصل من قول المجتهد للمقلِّد لیس بحجّه.

الجواب: أولاً:إنّ الآیات الناهیه تنهی عن تقلید الجهلاء کما هو الحال فی زمان الجاهلیه حیث کانوا یقلّدون ویتبعون آباءهم وأجدادهم فی أعمالهم وعبادتهم للأوثان وفی خرافاتهم الأخری، فالآیه الشریفه تنهی عن مثل هذا

التقلید وعن مثل هذه الظن الحاصل من قول الجهلاء وعمل الجهلاء، لا تقلیدالجاهل للعالم فی موردالأحکام الشرعیه.

١- سوره يونس، الآيه ٣٦.

٢- سوره الإسراء، الآيه ٣٦.

ثانیا:إنّ الآیه الشریفه خارجه عن محل البحث، لأنّ محل البحث هو جواز تقلیدالعامی للمجتهد فی فروعات الأحکام، وأمّا هذه الآیه فإنّها تنهی عن العمل بالظن فی مورد أصول الدین وتقرر أنّ معرفه أصول الدین أمر عقلی، فالآیات

الناهیه إرشاد لحکم العقل بأنّ الظنّ فی مورد اصول الدین لا-اعتبار له ولاحجیّه، لأنّ الظن مقترن باحتمال الخلاف، وعندما یکون کذلک لا یطابق الواقع،فتکون المعرفه بأصول الدین من طریق هذا الظنّ غیر مصیبه للواقع وبالتالی

یرتکب المکلّف أمورا خلاف الواقع ویبقی احتمال العقاب موجودا، فهذا الظن غیرحجّه، وأمّا محلّ البحث فهو التقلید والظنّ الحاصل من قول المجتهد فی مورد فروع الدین

والأحکام الفقهیه، فبمقتضی أدله جواز التقلید یکون تقلید العامی للمجتهد فی صوره عدم تمکنه من الاجتهاد والاحتیاط أو یکون الاحتیاط حرجیا علیه،فالتقلید یعتبر طریقا شرعیا لإمتثال الأحکام الإلهیّه.

ثالثا:الاستدلال بآیات الناهیه عن العمل بالظنّ یستلزم بالتالی من وجوده عدمه وهذا ممتنع.

ثمره البحث:

الموضوع الآخر فی المقام هو: هل أنّ مفهوم التقلید عباره عن الالتزام به فتوی الفقیه أو عباره عن العمل بقول الفقیه، وما هی ثمره هذه الاختلاف؟

الجواب:ذکرنا سابقا معانٍ متعدده للتقلید فی اللغه والاصطلاح، ومن جمله المعانی الاصطلاحیه والفقهیه للتقلید معنیان، هما:

١ - أنّ التقلید هو الالتزام بقول الفقیه من أجل العمل به.

٢ - التقلید عباره عن العمل بفتوی الفقیه.

ویترتب علی کلٍّ من هذین التعریفین ثمرتان فی مقام العمل.

أحدهما:فی مورد جواز البقاء علی تقلید المیت وعدم جوازه.

والأخری:جواز العدول من المجتهد الحی إلی مجتهد حی آخر.

فإذا کان التقلید عباره عن الإلتزام بالفتوی للعمل، فبمجرّد الإلتزام وتعلّم الفتوی یتحقق التقلید، فلو مات المجتهد فإنّ البقاء علی تقلیده لا یکون من قبیل التقلید الابتدائی للمیت ویشمله جواز البقاء علی تقلید المیت، وإذاکان التقلید عباره عن العمل بالفتوی، ففی تحقق التقلید

يشترط العمل بالفتوى وبعد العمل بفتوى المجتهد لاـ يجوز العدول إلى مجتهد حى آخر، وإذا كان هذا هو معنى التقليد فالشخص الذى إلتزم بالفتوى فقط ولم يعمل

بها فلا يصدق عليه التقليد، فلو مات المجتهد فإنّ تقليده له سيكون من باب التقليد الابتدائى للميت، وقد ادعى الإجماع على عدم جواز التقليد بالابتدائى للميت، وطبعا فإنّ هذا الإجماع مورد تأمل.

أمّا لو كان مفهوم التقليد عباره عن الالتزام بأن يلتزم المقلِّد بالعمل بقول الفقيه حتى وإن لم يعمل لحدّ الآن، فحينئذٍ لا يجوز له العدول من الحى إلى حى آخر فيم لو لم يعمل بفتواه. وعليه فإنّ النسبه بين التقليد بمعنى الإلتزام

وبين معناه بأنّه عمل، عموم مطلق، أى أنّه فى كل مورد يتحقق العمل فى الخارج فالالتزام متحقق، ولكن ربّما يلتزم المكلّف ولكنّه لا يعمل بالفتوى.

وحينئذٍ إذا قلنا بأنّ معنى التقليد فى اللغه هو جعل القلاده فى عنق الغيرففى هذه الصوره فإنّ المعنى الاصطلاحى للتقليد يتناسب مع العمل، لأنّ المقلِّد يضع مسؤوليه عمله فى عنق المجتهد، وهكذا إذا قلنا إنّ معنى التقليد عباره عن التبعيه للغير كما تقرر ذلك وقامت بعض الشواهد لتأييد أنّ مفهوم التقليدعباره عن التبعيه للغير قولاً وعملاً وعرفا، ففى نظر العرف فالشخص الذى يقلِّدغيره فى صوته ونطقه أو فى مشيه بأن يمشى مثله فإنّ العرف يقول بأنّ هذا الشخص يقلِّد فلانا فى كلامه ومشيه، وعليه فإنّ مفهوم التقليد عباره التبعيه العمليه لقول الغير، وهذا المعنى يتناسب أيضا مع العمل.

وذهب بعض إلى أنّ التقليد عباره عن الالتزام بفتوى الغير بلحاظ أنّه مصحح لعمل المقلِّد، فلو لم يكن هناك التزام بفتوى المجتهد فإنّ العمل الذى يأتى به المقلِّد لا يكون صحيحا، وهذا كلام يواجه بعض الإشكال والنقد، فهل أنّ

المقصود من الصحه، الصحه الواقعيه أو الصحه الظاهريه؟

إذا كان المراد الصحه الواقعيه فى مورد العمل فالصحه الواقعيه تقتضى مطابقه العمل للواقع وموافقته له، وإذا كان المراد من الصحه، الصحه الظاهريه فالصحه الظاهريه هو أن يقع العمل مطابقا للحجّه الشرعيه للمولى، والالتزام

وعدم الالتزام بفتوى الغير لا دخل له، لا فى الصحه الواقعيه للعمل ولا فى الصحه الظاهريه للعمل حيث قلنا بأنّها تقتضى الموافقه لحجّيه المولى.

ولكن يمكن القول: إنّ معنى التقليد مهما كان فإنّ الالتزام أو العمل أو التبعيه أو اسناد صحه العمل وأمثال ذلك لا ربط لها بحجّيه الفتوى، وعندمايكون مقتضى الأدله الشرعيه النقليه والعقليه جعل الشارع المقدّس الحجّيه لفتوى المجتهد فهذا مطلق ويشمل حال حياه المجتهد وموته، ففتوى المجتهدمطلقا حجّه سواء كان معنى التقليد هو الالتزام أو العمل بالفتوى فهو صحيح على الاطلاق، وإذا كانت حجّيه فتوى المجتهد مقيده ومشروطه بحال الحياه أو

بحالات أخرى فالتبعيه له تكون مقيده أيضا بهذا القيد سواء قلنا إنّ معنى التقليد هو الالتزام بفتوى الغير أو العمل بالفتوى.

النتیجه:إنّ المعیار فی جواز العدول وعدم جواز العدول والبقاء وعدم البقاء هو اعتبار حجیّه الفتوی من حیث الاطلاق والتقیید بقیود معینه، ولا یختلف معنی التقلید فیما یرتبط بحجیّه فتوی المجتهد.

تعمیم الحجیّه:

بعد إثبات مشروعیه التقلید، فإذا أفتی جمیع الفقهاء بفتوی واحده فی مسأله معینه فبحکم أدله حجیّه الفتوی فإنّ فتوی جمیع الفقهاء تکون حجّه علی السواء،لأنّ أدله حجیّه الفتوی تشمل جمیع فتاوی المجتهدین فی صوره عدم الاختلاف فی مسأله معینه، فلا ترجیح لأحدهم علی الآخر، فتکون فتوی کل واحدٍ منهم حجّه بالاستقلال، لأنّ کل واحده من هذه الفتوی مشموله لأدله حجیّه الفتوی.

وبتعبیر آخر إنّ الشارع المقدّس جعل الحجیّه للکلّی الطبیعی لفتوی المجتهد فی مورد بیان الأحکام، وهذا الکلی الطبیعی صادق علی فتوی کل فرد فرد من هؤلاء

المجتهدین، فتقلید کلّ واحد منهم مشمول لأدله حجیّه الفتوی.

ولکن إذا کان المجتهدون مختلفین فی الفتوی فی مسأله معینه فإذا لم یکن هناک مرجح لأحدهم علی الآخرین فی الأعلمیه والموافقه للاحتیاط، ففی هذه الصوره

تکون وظیفه المقلِّد الاحتیاط، مثلاً یقول أحد المجتهدین: إنّ قراءه السوره فی الصلاه واجبه ویقول المجتهد الآخر: یستحب قراءه السوره فی الصلاه،فالاحتیاط یقتضی هنا أن یصلّی المکلّف مع الإتیان بالسوره، وإذا لم یکن

الاحتیاط میسورا فالتخییر، فإذا کان مرجح فی المقام لبعض هذه الفتاوی فإنّه یأخذ بذلک المرجح، ویقلِّد تلک الفتوی.

هذا تمام الکلام فی مسأله جواز التقلید بعد ذلک نبحث فی مَن یجب تقلیده ومَن تتوفر فیه شروط جواز التقلید بحیث یجوز للعامی تقلیده،ولذلک فالبحث، اللاحق إن شاء اللّه یرتبط بشروط المجتهد من الحیاه والأعلمیه والعداله والعقل والبلوغ والرجولیه والإیمان والمروه والحریه

والاجتهاد المطلق وطهاره المولد و...

قال اللّه تبارک وتعالی «یَرْفَعْ اللّه ُالَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَالَّذِینَ أُوتُواالْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللّه ُبِمَا تَعْمَلُونَ خَبِیرٌ»(۱)

۱- سوره المجادله، الآیه ۱۱.

الفصل الثانی عشر:شروط المجتهد وتنفیذ الاجتهاد

الحیاه

موضوع البحث هنا فی شـروط جواز تقلید المجتهد وتنفیذ اجتهاد المجتهد، ومن جمله الشروط حیاه المفتی، وهذا البحث له أثر مهم فی الفقه سواء علی المستوی

العلمی أم علی المستوی العملی، وفی اشتراط حیاه المجتهد هناک ثلاثه أقوال:

١ – ذهب مشهور الفقهاء إلی اشتراط حیاه المجتهد مطلقا.

٢ – ذهب المحدّثون والمیرزا القمی وکذلک أهل السنّه إلی عدم اشتراط حیاه المجتهد مطلقا(١) .

٣ – وذهب جمع من المحققین المتـأخرین إلی القول بالتفصـیل، ففی التقلیدالابتـدائی یشـترط حیـاه المجتهـد، ولکن فی التقلید الاستمراری والبقاء علی التقلید لا یشترط حیاه المجتهد(٢) .

وبشکل عام فالبحث فی هذه المسأله من جهتین:

إحداها:من جهه جواز وعدم تقلید المیت ابتداءا.

والأخری:من حیث جواز تقلیـد اسـتمرارا، والجواز هنا یراد منه المعنی الأعم الـذی یتجانس مع الوجوب أیضا، لا الجواز بالمعنی الأخص وهو الاباحه فی مقابل الوجوب الاستحباب والکراهیه وهو أحد الأحکام التکلیفیه الخمسه.

أمّا بالنسبه للجهه الأولی فالبحث یقع فی مرحلتین:

إحداها:ما هی وظیفه المقلِّد فی مرتبه تقلید المیت مع غض النظر عن فتوی المجتهد والمفتی فی المسأله؟

١– جامع الشتات، ج٢، ص ۴٢٠.

٢– مصباح الأصول، ج ۴، ص ۵۴٨.

والأخرى: ما هى وظيفه المجتهد بالنسبه لاستنباط أدله جواز تقليد الميت؟

وبالنسبه للمرحله الأولى فلقائل أن يقول:انّ المقلِّد وبحكم عقله يرى نفسه مخيّرا بين التعيين والتخيير فى الحجيّه ويحتمل جواز تقليد الحى تعيينا، وأمّاجواز تقليد الميت فليس على نحو التعيين، لاحتمال اشتراط الحياه فى حجيّه رأى المجتهد، وحينئذٍ يقال إنّ أصاله التعيين حاكمه على التخيير، إذن ففى دوران الأمر بين مقطوع الحجيّه، وهو فتوى المجتهد الحى ومشكوك الحجيّه وهو فتوى

الميت، فالمتعين بلا شك ترجيح مقطوع الحجيّه عند دروان الأمر بين مقطوع الحجيّه ومشكوك الحجيّه.

نقد ومناقشه:

ولكنّ هذا الكلام فيه تأمل، فتقدم المجتهد الحى إنّما يكون له وجه فيما إذاكان المجتهد الحى والميت متساويين من جميع الجهات ولا أرجحيه وأفضليه لأحدهما على الآخرى، ولكن إذا قلنا بأنّ المجتهد الميت أعلم وأفضل فحينئذٍ

يكون احتمال الحجيّه التعينيه فى فتوى الميت أرجح من الحى بسبب الأعلميه،ومقتضى القاعده فى المقام أنّ المجتهد يحتاط ولا يقلِد المجتهد الحى.

النتيجه:بالنسبه للجهه الأولى فوظيفه المقلِّد التفصيل، فإن لم يكن هناك أى ترجيح بين المجتهد الحى والميت فالعقل يحكم بأنّ أصاله التعيين الحى فى هذاالمورد لحاكمه، وإلاّ فإن كانت هناك جهه أفضليه للميت على الحى فإنّ وظيفه المقلِّد الاحتياط فى المسائل الشرعيه، بل يمكن القول: إذا كان المعيار هوالأعلميه فقول الميت أرجح حينئذٍ وأصاله التعيين تؤيد قول الميت.

أمّا بالنسبه للجهه الثانيه وبيان وظيفه المجتهد وفتواه بالنسبه لجواز تقليدالميت، فلابدّ من ملاحظه هذا الأمر وهو أنّ اشتراط الحياه لجواز التقليد وصل إلى حدّ الإجماع كما ادعاه بعض الأكابر كالشهيد الأول فى كتاب الذكرى، وأنّ

التقليد الابتدائى للميت غير جائز إجماعا.

ولكنّ انعقاد مثل هذا الإجماع فى المقام مورد تأمل ولا يمكن القول بأنّ هذه المسأله الخلافيه قد وصلت إلى حدّ الإجماع، بل يمكن القول بالشهره فيها لأنّ

الإخباريين والميرزا القمى وأهل السنّه يخالفون هذا القول ويرون جواز تقليدالميت اطلاقا، وفى مثل هذه الحال ومع وجود المخالف من الأكابر من الفقهاءفكيف ينعقد الإجماع؟

أمّا من ذهب إلى جواز التقليد الميت ابتداءً فإنّ هذا القول يمكن بحثه من جهات ثلاث:

فتاره:من جهه مبنائيه من قبيل رأى الإخباريين والميرزا القمى.

وأخرى:من جهه إطلاقات أدله جواز التقليد.

وثالثه:من جهه استصحاب الحجّيه، حيث إنّ المجتهد عندما كان حيّا كانت فتواه حجّه يقينا، ونشک بعد موته فی الحجّيه فيجری استصحاب حجّيه الفتوی، وسيأتی

الکلام فی هذه الوجوه لاحقا ومورد النقد والمناقشه فيها.

أما قول الميرزا القمی رحمه الله فيمكن البحث فيه من جهتين:

أولاً:فی مبناه من أنّ باب العلم والعلمی مسدود فی عصر الغيبه، ويقول: فی ظرف الإنسداد المطلق يكون الظنّ حجّه سواء حصل هذا الظنّ من قول المجتهد الحی أو

حصل الظنّ من قول المجتهد الميت، وهذه الحجّيه للظن ثابته عقلاً ـ وشرعا على مستوى الحكومه أو على مستوى الكشف، فعندما يحصل الظنّ من قول الميت فهو حجّه،

وحينئذٍ يجوز التقليد الابتدائی للميت.

ثانيا:إنّ الميرزا القمی يرى حجّيه ظواهر القرآن لمن قصد افهامه بالخصوص وهو حجّه للمشافهين فی مجلس خطاب رسول اللّه صلى الله عليه و آله «إنّما يعرف القرآن من خوطب به» وأمّا لمن لم يقصد افهامه ولغير المشافهين فی زمان

الخطاب فالظنّ الحاصل من ظاهر القرآن هو من باب الظنّ المطلق والظنّ الإنسدادی وهو حجّه لا من باب الظنّ الخاص.

ولكن هذا المبنى بدوره محل إشكال وتأمل أيضا.

القول الثانی، لعدم اشتراط حياه المجتهد وجواز تقليدالميت قول الإخباريين الذی ينكرون رجوع العامی إلى فتوى المفتی واستنباط المجتهد، ولا يرون حجّيه لقول المجتهد من باب القاعده العقليه العقلائيه فی رجوع الجاهل إلى العالم بل يرونه بدعه.

إذن فتقليد العامی للمجتهد إنّما يصحّ فی نظر الإخباريين إذا كان المجتهدراويالحديث، فالفقيه الذی يروی أحاديث الإمام المعصوم عليه السلام فكلامه حجّه، والشاهد على هذا الأمر التوقيع الشريف لاسحاق بن يعقوب حيث يقول

الإمام عليه السلام فيه: «وأمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنّهم حجّتی عليكم وأنا حجّه اللّه عليهم»(۱) .

وحينئذٍ لا ـ فرق فی حجّيه الروايه بين الحی والميت، فإذا كانت الراوی ينقل الروايه عن الإمام كان قوله حجّه سواء كان الراوی حيّا أم ميتا، إذن فلا مانع من الرجوع إلى فتوى الميت ابتداءً.

النتيجه:على أساس كلام الميرزا القمی وكلام الإخباريين لا ـ يشترط حياه المجتهد فی حجّيه الفتوى بل يجوز تقليد المجتهد الميت ابتداءً.

ونوقش فيه أنّ قول الميرزا القمی رحمه الله مردود سواء من جهه المبنى أوالبناء، فمن حيث المبنى فكلامه غير تام، لأنّ مبناه يقوم على إنسداد العلم

والعلمی ويبتنی على انكار حجّيه ظاهر القرآن لمن لم يقصد افهامه، والحال أنّ باب العلم والعلمی مفتوح وباب الاجتهاد مفتوح وكذلك فإنّ ظاهر القرآن حجّه مطلقا سواء لمن قصد افهامه أم لم يقصد افهامه.

والدليل على ذلك السيره العقلائيه غير المردوعه التى تقرر أنّ الظنّ الحاصل من الظواهر حجّه مطلقا، وعندما يكون المبنى باطلًا يعنى عدم صحه انسداد باب

ص: ۸۳

۱- وسائل الشيعه، ج۱۸، باب ۹ من أبواب صفات القاضى. ح۹.

العلم والعلمی، فمن الطبیعی أن یکون البناء باطلاً أیضا، أی القول بأنّ فتوی المجتهد حجّه للمقلِّد من باب الظنّ المطلق ولذلک فإنّ تقلید المیت إنتداءً جائز،لأنّ حصول الظنّ فی مسأله شرعیه کافٍ مطلقا فی الحجیّه سواء حصل هذا الظنّ من قول المجتهد الحی أو من قول المجتهد المیت.

المهم أنّه مع انفتاح باب العلم والعلمی وحجیّه الظنّ الخاص لا وجه لحجیّه الظن المطلق.هذا أولاً...

وثانیا:علی فرض صحه مبنی الإنسداد والقول بأنّ مقدمات الإنسداد تامه فمع ذلک یمکن للمجتهد أن یحصل علی الظنّ بالحکم الشرعی من أدله الظنّ المطلق وهذا

الظنّ یکون حجّه بالنسبه له، وأمّا بالنسبه للمقلِّد فحصول الظنّ المطلق غیرممکن، وفی صوره أن تکون فتاوی المجتهدین الحی والمیت مختلفه ومتعارضه، فمع

وجود هذا التعارض فی الفتوی لا یحصل الظنّ المطلق للمقلِّد من قول المیت، ولاسیما وجود مخالفه المجتهد الحی الأعلم فی المسأله، ففی هذه الصوره کیف یحصل

للمقلِّد الظنّ الإنسدادی من فتوی المجتهد المیت؟ والقول بأنّ فتوی المیت طریق إلی الحکم الواقعی؟

النتیجه:علی أساس أنّ المجتهد الحی أو المجتهدین الأحیاء أعلم من المیت کلهم أو بعضهم، ففی مورد اختلاف الفتوی لا یحصل الظنّ للمقلِّد بأنّ فتوی المجتهد

مطابقه للواقع، ومن هنا یتبیّن وجه الخلل فی کلام المیرزا القمی فی موردجواز تقلید المیت ابتداءً من حیث المبنی ومن حیث البناء.

أمّا کلام الإخباریین فهو أیضا یواجه الإشکال من حیث المبنی ومن حیث البناءأیضا، فمن حیث المبنی فالإخباریون یرون بأنّ قول المجتهد فی نقل الروایه حجّه، وهذا المبنی باطل لأنّ هناک فرق بین حجّیه الروایه وحجّیه الفتوی، فالشرط فی حجّیه الفتوی هو التفقّه والفقاهه بمقتضی أدله حجیّه الفتوی «من الآیات والروایات» کآیه النفر ومقبوله عمر بن حنظله من أنّ الفقیه ناظر إلی الحلال والحرام فی بیان الحکم الإلهی، إذن فلسان أدله الفتوی تشترط التفقّه فی المفتی لبیان الفتوی، مضافا إلی أنّ الإجماع قائم علی أنّ حجیه الروایه لا تسقط بموت الراوی، لکن ربّما تسقط حجیّه الفتوی بموت المفتی.

النتیجه:إنّ حجیّه الفتوی یشترط فیها فقاهه المفتی والمجتهد، ولکنّ لا یشترط فی حجیّه الروایه سوی وثاقه الراوی لا فقاهته کما ورد العباره المعروفه «ربّ حامل فقه إلی من هو أفقه منه» أی ربّما ینقل الشخص روایه إلی شخص أفقه أعلم منه، لا یعتبر فیها أن یکون الناقل فقیها الکفایه الوثاقه نقل الألفاظ المسموعه عن المعصوم علیه السلام من غیر أن یتوقف علی فهم المعنی بوجه.

إذن فمبنى حجيّه المفتى للعامى يقوم على القانون العقلائى وسيره العقلاءوأدله إمضاء هذه السيره شرعا وهو جواز رجوع الجاهل إلى العالم لا بلحاظ رجوع الجاهل إلى راوى الحديث.

أمّا من حيث البناء فقول الإخباريين باطل أيضا، لأنّه على فرض أن يكون رجوع العامى إلى العالم من باب رجوعه إلى رواه الحديث ففى مقام تعارض الفتوى وتعارض روايه الحى مع روايات الميت فإنّه فى حال التساوى من جميع الجهات

يتعين التساقط لا أن يتعين الأخذ بقول الراوى الميت، وفى هذه الصوره ينبغى الأخذ بمرجحات الروايه وهو مقتضى القاعده فى المقام.

ومقتضى القاعده أنّه إذا كانت الروايتان أو الفتويان مستاويتين من جميع الجهات فمقتضى القاعده هو التساقط أو التخيير لا أن تكون فتوى الميت حجّه مطلقا على المقلِّد.

النتيجه:إنّ كلام الميرزا القمى مردود من حيث المبنى ومن حيث البناءوكذلك قول الإخباريين فى جواز تقليد الميت ابتداءً فإنّه باطل على مستوى المبنى وعلى مستوى البناء(١) .

ولكن يمكن التأمل فى هذه الأجوبه والردود، لأنّ كلام الميرزا القمى وكلام الإخباريين كلام مبنائى وفى صوره أن يكون الجواب عن قول الميرزا القمى والإخباريين فيما إذا كان المبنى المشهور لدى الأصوليين مقبولاً لديهم، وإلّا

فإن كانوا (الميرزا والاخباريين) لا يقبولون بنقد مشهور الأصوليين على مبناهم فربّما يسلكون طريقا آخر ويتمسكون بوجه آخر لإثبات جواز تقليد الميت

ابتداءً.

إذن فما لم يحرز موافقتهم على بطلان مبناهم لا يمكن توجيه النقد للميرزاالقمى والإخباريين فى مورد جواز تقليد الميت ابتداءً. وحينئذٍ لا يوجد اتفاق وتسالم على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً فتصير المسأله مبنائيه، فعلى المبنى الميرزا القمى ومبنى الإخباريين يجوز تقليد الميت ابتداءً، وعلى مبنى مشهور الأصوليين لا يجوز تقليد الميت ابتداءً.

التمسک بالاطلاق:

الدليل الثانى على حجيّه قول الميت مطلقا، اطلاقات الكتاب والسنّه من قبيل آيه النفر وروايه عمر بن حنظله وكذلك باقى الروايات حيث تدلّ على حجيّه قول المفتى بشكل مطلق على المستفتى، ولسان أدله حجيّه الفتوى لم تقيد حجيّه قول المجتهد بالحياه، وعليه فبمقتضى الأدله فإنّ فتوى المجتهد حجّه للمقلِّد سواءكان المجتهد حيّا أم ميتا.

١- التنقيح فى شرح عروه الوثقى، ج١، ص ٩٦ - ٩٩.

والجواب على هذا الاستدلال:

أولاًـ:إنّ أدله حجيّه الفتوى كـآيه النفر والروايـات الوارده فى المقـام ليست مطلقه، وهى قاصـره عن شـمولها للمفـتى الحى وغير الحى، لأـنّ لسـان أدله الفتوى من الآيـات والروايـات أخـذ فيها عناوين ظاهره فى السؤال لمعرفه الحلال والحرام من الفقيه الحى والمفتى الحى، مثلاً فى آيه النفر نرى عنوان وجوب إنذار الفقيه للآخرين، وفى مقبوله عمر بن حنظله عنوان العارف بالحلال

والحرام لإحراز منصب القضاء وبيان الأحكام وهـذا ظاهر فى المجتهد الذى تلبس بالمبدأ بالفعل وهو مبدأ الفقاهه والانذار، مثلاً إذا قال شخص، أكرم العلماء، فلا شك فى أنّ هذا الكلام ظاهر فى وجوب إكرام العلماء الأحياء ولا

يشـمل العلماء الأموات، فعليه فإنّ هـذه العناوين المأخوذه فى سـياق الأدله تقرر حجيّه فتوى المفتى المتلبس بمبـدأ الإنذار ومبدأ الفقاهه بالفعل لا أنّهامطلقه تشمل الفقه المتلبس بالمبدأ والفقيه الذى انقضى عنه مبدأ الانذار

والفقاهه، وعنـدما لا تكون هـذه العناوين صادقه على المجتهـد الميت لأنّه غيرمتلبس بمبـدأ الانـذار والتفقّه بالفعل، فإنّ مطلقات أدله الفقيه المنذر لا

تشمل من انقضى عنه المبدأ.

مضافا إلى وجود روايات خاصه عن الإمام المعصوم عليه السـلام تبيّن أنّ المكلّف لابـدّ له من الرجوع إلى الفقيه الحى، كزراره ومحمّد بن مسلم وزكريا بن آدم

ويونس بن عبـدالرحمن، ولا تـدلّ على لزوم الرجوع إلى الفقيه والعالم بشـكل مطلق سواء كان حيّا أو ميتا، إذن فهذه الاطلاقات بنفسها لا تشمل التقليد الابتدائى للمجتهد الميت ومنصرفه عنه.

ثانيا:على فرض شـمول الأدله للتقليد الابتدائى للميت، ولكن فى مسأله تقليدالميت ابتداءً لا يمكن التمسك بالاطلاق، لأنّ فتاوى المجتهـدين الأحيـاء تتعـارض مع فتـاوى الأـموات، وعلى هـذا الأسـاس فإنّ اطلاق أدله الفتوى لا يشـمل الفتاوى المتعارضه لأنّ الجمع بين المتناقضات محال

ذاتا، وفى هذا المورد فإنّ مقتضى القاعده إمّا التساقط أو التخيير.

النتيجه:على فرض شـمول مطلقـات أدله حجيّه الفتوى بحسب مقام الثبوت لفتوى الميت، إلاّ أنّه فى مقام الإثبات هناك مانع من شمول هذه الاطلاقات لفتوى الميت، حيث لا تشمل هذه المطلقات الفتاوى المتعارضه(١) .

إلاّ أنّ هذه الجواب محلّ تأمل وإشكال.

الجواب أخص من المدعى:

إنّ هـذا الكلام لا يمكنه نفى جواز تقليـد الميت ابتداءً بشـكل كلى، بل ينفى الجواز فى مورد المتعارض فحسب، وأمّا فى مورد

اتّفاق فتاوى الأحياء مع فتاوى الأموات، فلا يمكن لهذا البيان والجواب نفى حجيّه قول الميت، ففى حال أن

تكون الفتوى متوافقه فإنّ كان أحد القولين أرجح من الآخر من جهه الأعلميه أومن جهه مطابقه أحد الفتويين للاحتياط فهو مقدم، وإلّا فمقتضى القاعده إمّاالتخيير أو الاحتياط. هذا أولاً.

ثانيا:إنّ هذا الجواب أخص من المدعى، والدليل الخاص لا يمكنه إثبات المدعى

ص: ۸۶

۱- التنقيح فى شرح عروه الوثقى، ج۱، ص ۹۹.

العـام، لأنّ المـدعی هو جواز تقلیـد المیت ابتـداءً مطلقا سواء کان التقلیـدللمیت ابتـدائیا أو اسـتمراریا، وسواء کانت فتوی المیت مخالفه لفتوی الحی أو غیر مخالفه، وهـذا الجواب ینفی تقلیـد المیت ابتداءً فقط، وفی صوره أن تکون فتوی المیت متعارضه مع فتوی الحی وهو مورد الاختلاف، فمطلقات أدله حجیّه الفتوی لا تشـمل هذا المورد، وأمّا فی صوره التوافق فلا تنفی هذاالمورد. إذن فهذا الجواب أخص من المدعی ولا یمکنه إثبات المدعی العام،وینبغی التحقیق فی أدله حجیّه الفتوی من حیث الاقتضاء.

بیـان ذلـک:تـاره تکون فتوی المجتهـد الحی والمجتهـد المیت متوافقه، وتـاره أخری تکون مجهوله من جهه الموافقه والمخالفه وثالثه تکون مخالفه.

أمّـا بالنسبه للشق الأول فی توافق فتوی الحی مع المیت، فمقتضـی القاعـده العمل بقول المیت تخییرا، لأنّه لا یوجـد اختلاف فی المسأله هنا وحینئـذٍ یمکن التمسک باطلاق حجیّه الفتوی وهـذه الأدله تثبت قول العالم سواء کان العالم حیا أومیتا، لأنّه لا کلام فی شـمول أدله حجیّه الفتوی لفتوی الحی، ومن جهه أخری فإنّ فتوی المیت لا تخالف فتوی الحی، ولذلک فإنّ مطلقات الأدله کما أنّها تشمل

فتوی الحی فکذلک تشمل فتوی المیت لعدم وجود الخلاف بینهما.

وفی الصوره الثـانیه وفی حـال عـدم العلم بالمخالفه، فما لم یتمّ احراز مخالفه فتوی المیت لفتوی الحی، ومع الشک فی المخالفه وهل أنّ فتوی المیت فی هذه المسأله مخالفه لفتوی الحی أو غیر مخالفه، فیجری استصـحاب عدم المخالفه،وعندما یکون أصـل الاستصـحاب جاریـا وهـو أصـل محرز حیث یقرر عـدم مخـالفه الحی للمیت فلاـ مـانع من التمسـک باطلاقـات أدله جواز تقلید المجتهـد المیت، ولیس هناک فرق بین فتوی المیت وفتوی الحی، فکما یجوز تقلیـد الحی ابتـداءً فکـذلک یجوز تقلید المجتهد المیت

ابتداءً أیضا.

الصوره الثـالثه، أن تکون فتوی المجتهـد الحی مخـالفه لفتوی المجتهـد المیت، فی هـذا المورد لا تشـمل أدله حجیّه الفتوی من الآیـات والروایـات والأـدله العقلیه وسـیره العقلاـء الفتویین المتعـارضتین لأنّ الجمع بین الفتویین محال، وفی هـذه الصوره یتعین ترجیـح أحـدهما فإن حصل الترجیـح فنعم المطلوب، وإلاّ فإن لم یمکن ترجیـح أحـدهما المعین فمقتضـی القاعده التساقط، لأنّ أدله حجیّه الفتوی لا تشمل الفتویین المتعارضتین والجمع بینهما محال وتعیین أحدهما ترجیح بلا مرجح،وعلیه فمقتضی التساقط أو التخییر.

قد یقال:إنّه یمکن التمسک باطلاق أدله التخییر حیث یمکن القول إنّ مطلقات أدله جواز التقلید من حیث الإقتضاء تشـمل تقلید المیت ابتداءً، وکذلک تقتضی حجیّه قول الفقیه المتلبس بالانذار، ولا یلزم بقاء التلبس بالانذار بالفعل

إلّا إذا كان هناك مانع من المقتضى، والمانع فى هـذه المسأله دعوى الإجماع،وحينئـذٍ يلزم التحقيق فى هذا الإجماع هل هو تام أو غير تام. هذا أولاً...

وثانيـا:مع أنّ الأدله ظـاهره فى فعليه العناوين، ولكنّ هـذه الأدله لا يوجـدفيها مفهوم حصـر الانـذار وحجيّه الفتوى بفتوى الحى، فلسان الأدله مطلق من قبيل: أكرم العلماء، وفى مثال أكرم العلماء فالقرينه الحاليه تستدعى ظهور

هذا الكلام فى احترام خصوص الأحياء.

استصحاب حجيّه الرأى:

الدليل الثالث على حجيّه فتوى الميت مطلقا: الاستصحاب. ويمكن بيان الاستصحاب فى هذا المورد فى ثلاث صور:

١ - إنّ فتوى المجتهد قبل الموت كانت حجّه يقينا ونشك بعد الموت هل أنّها حجه أم لا؟ فنستصحب بقاء الحجيّه.

٢ - إنّ المجتهد كان يجوز تقليده فى حياته، وبعد موته نشك هل يجوز تقليده أم لا؟ فهنا نجرى استصحاب بقاء جواز التقليد.

٣ - إنّ فتوى هـذا المجتهـد كـانت طريقـا شـرعيا إلى الواقع فى حال حياته، وبعـدموته نشك هل بقيت الفتوى على طريقتها إلى الواقع أم لا؟ فنستصـحب بقاءالطريقيه، والحقيقه فإنّ محور حجيّه فتوى هذا المجتهد يكمن فى هذه الطريقيه،لأننا نتبع فى تحديد الحكم الشرعى الأدله الشرعيه ويجب أن نرى ما هو موضوع الحكم المأخوذ فى لسان الأدله.

إنّ الموضوع المأخوذ فى لسان الأدله فى مورد جواز التقليـد ليس هو رجوع الجاهل إلى العالم، فهذا هو حكم العقل والعقلاء إذ يرجعون إلى العـالم وأهـل الخبره فى الأـمور التى لاـ يعلمون بها، حيث يعبرون عن ذلك بالسـيره الارتكازيه العقلائيه، ولكن ما أُخذ فى لسان الأدله فى جواز الرجوع إلى الغير هو اعتبار كاشـفيه خبر الثقه فى باب الروايات وكاشفيه خبر الفقيه فى باب الإفتاء عن الواقع.

فتاره يكون خبر الثقه كاشـفا عن الواقع فى مورد الحكم وأخرى تكون فتوى المجتهد كاشفه عن الواقع، وفى مؤدى الروايات لم يجعـل شـىء آخر سوى الحكم الواقعى، فالشـارع فى هـذا المورد جعـل خبر الثقه حجّه أى أنّه جعـل له الطريقيه إلى الواقع وفى مورد حجيّه الفتوى فـإنّ الشـارع جعـل فتوى المجتهـد طريقـا إلى الحكم الواقعى، وعنـدما تكون الفتوى طريقا إلى الواقع فيجب ترتيب الأثر على هذا الطريق والعمل بالفتوى.

فإنّ كان هذا الطريق مصـيبا للواقع فنعم المطلوب، وإذا أخطأ الواقع فالعبد معذور عند المولى لأنّه غير مقصّر،إذن فمحور البحث فى مورد حجيّه الفتوى،كاشفيه الفتوى عن الحكم الواقعى، فعندما كانت الفتوى فى المجتهد الحى حجّه

للعامى وكاشفه للواقع فبعد الموت نشك فى بقاء طريقيه فتوى المجتهد فنستصحب بقاء الطريقيه، ولذلك يجوز تقليد الميت ابتداءً.

ولكن يرد على هذا الاستصحاب إشكالات متعدده:

أولاً:إنّ الإستصحاب هنا استصحاب تعليقى، وإنّما يكون الاستصحاب له وجه فيماإذا كانت فتوى المجتهد بعد الموت حجّه مطلقا سواء للأشخاص الذين كانوايقلِّدون هذا المجتهد فى حياته وفعلاً نشك فى بقاء حجّيه الفتوى فنستصحب بقاء الحجّيه، أو للأشخاص الذين لم يكونوا من مقلِّديه أو لم يكونوا موجودين فى حياه المجتهد وفد ولدوا بعد ذلك أو قلَّدوه بعد موته، ففى هذه الصوره تكون

فتواه حجّه فعلاً ويكون التقليد الابتدائى جائزا وفى هذه الصوره يكون للاستصحاب وجه.

أمّا إذا كانت حجّيه فتوى المجتهد محدوده فى حياته، ولمن يقلِّده فى حياته،ونشك فى بقاء حجّيه الفتوى وطريقتها إلى الواقع بعد موته فنستصحب، أمّاالأشخاص الذين لم يكونوا موجودين فى زمن حياته، أو الأشخاص الذين لم تقليده يقلَّدوه فى حياته فنشك فى حدوث حجّيه فتوى الميت لا- أن نشك فى بقاء حجّيه الفتوى، فيكون الشك هنا هل أنّ فتوى الميت حجّه حدوثا حتى يمكن تقليده أو أنّ فتوى الميت غير حجّه حدوثا فلايجوز تقليده ابتداءً، ومع وجود الشك فى حدوث حجّيه الفتوى فلا يمكن التمسک

بالاستصحاب، لأنّ الشك هو فى أصل فى حدوث حجّيه الفتوى لا فى بقاء الحجّيه.

مضافا إلى أنّ المقدار المتيقن من حجّيه من فتوى المجتهد هو ما كان فى زمان حياته، أمّا حجّيه الفتاوى بعد موته فمشكوكه مطلقا، ومع الشك فى حجّيه الفتوى

حدوثا فلا يجرى الاستصحاب لأنّه لا يوجد يقين سابق بحدوث حجّيه الفتوى وفعلاًيوجد شك فى بقاء الحجّيه بل الشك فى حدوث الحجّيه.

الجواب:إنّ اعتبار القضايا الشرعيه يقوم على أساس القضيه الحقيقيه لا بعنوان القضيه الخارجيه، فالحكم الذى يجعله الشارع فى مسأله معينه يجعلها على الأفراد المفروض وجودهم فعلاً ويعتبر حجّيه فتوى المجتهد شرعا لكل مكلّف وكل المقلِّدين الذين يفترض وجودهم فى الخارج، فكل شخص يوجد فى الخارج ينطبق عليه

الحكم الشرعى وحجّيه الفتوى، وهذا يختلف عن قولنا إنّ اعتبار حجّيه فتوى المجتهد بوصفها قضيه خارجيه، لأنّه حينئذٍ لا يشمل الجاهل الآخر الذى سيوجدبعد ذلك لأنّه غير موجود فعلاً، واعتبار القضيه الحقيقيه يكفى فيها فرض

الوجود بالفعل ولو أنّ المكلّف ليس له وجود خارجى فعلاً، ولكنّ الحكم ينطبق عليه بعد أن يوجد فى الخارج.

إذن فلا ترد شبهه الاستصحاب التعليقى، فإنّ فتوى المجتهد على سبيل الاطلاق حجّه للعوام، سواء كان المجتهد حيا ومورد تقليد

العوام أو سيوجد بعد ذلك،

لأنّ المسأله تدخل فى إطار القضيه الحقيقيه «كل من

تحقق فى الخارج تكون فتوى المجتهد حجّه فى حقّه».

ص: ٨٩

ثانیـا:مـا ذکره المرحوم الشـیخ الإنصاری فی «رساله الاجتهاد والتقلیـد»، حیث قال بأنّ جواز التقلیـد وإن کان یشـمل حیاه وموت المجتهد ومقتضی الاستصحاب

حجیّه فتواه بعـد موته لقوله «ولا تنقض الیقین بالشک» حیث یشـمل بقاء حجیّه فتوی المیت بالاستصـحاب، ولکنّ هذا المقتضـی یواجه المانع وهو الإجماع المعتضد

بالشـهره علی خلافه فإنّ تقلیـد المیـت ابتـداءً غیر جـائز باجمـاع الفقهـاء، ولـذلک فـإنّ إثبـات حجیّه قـول المیت بعـد المـوت بالاستصحاب غیر تام.

الجواب:أنّه یمکن القول إنّ هـذا الإجماع غیر تام، فهناک من أکابر الفقهاء یخالفون هـذا القول غایه الأمر یمکن القول إنّ عدم جواز تقلید المیت ابتداءً مشهور لا أنّه مجمع علیه، وعلی هذا الأساس فإنّ مقتضی حجیّه الاستصحاب تام

ویشـمله عموم لا تنقض الیقین بالشک حیث تقتضـی بقاء حجیّه فتوی المیت بعدموته، والمانع المذکور وهو ادعاء الإجماع علی الخلاف لا یصلح للمـانعیه، لأنّ هـذا المانع یصل إلی حـدّ الشـهره فقط، ولا دلیل لـدینا علی حجیّه الظن الحاصل من الشـهره الفتوائیه، وحینئـذٍ فهـذا المانع لا یمکنه معارضه دلیل الحجیّه الاستصـحاب. إذن فادعاء الإجماع لإثبات مانعیه جواز تقلید المیت ابتداءً لیس له وجه.

ثالثا:ما ذکره المرحوم الآخوند فی مباحث الاجتهاد والتقلید علی استصحاب حجیّه فتوی المیت، حیث قال: بما أنّ موضوع حجیّه الفتـوی هـو رأی المجتهـد والرأی متقوم بالحیـاه، ومع انعـدام الحیـاه تنعـدم حجیّه الفتوی رغم أنّ حیـاه المجتهـدعقلاً بـاقیه بعد الموت وأنّه بالموت لاتنعدم النفس الناطقه والموت یعتبرانتقالاً من هذه النشأه إلی نشأه أخری لا انعداما.

ولکنّ موضوع الاستصـحاب عرفیـا، ففی نظر العرف فانّ الموت إعـدام وإزاله للحیاه ولـذلک یری العرف أنّ المعاد بمنزله اعاده المعدوم وهو محال، وحینئذٍ ففی نظر

العرف لا یوجد اتحاد بین القضـیه المتیقنه والمشـکوکه، ولذلک لا یجری استصحاب بقاء حجیّه الرأی بعد الموت، لأنّ موضوع الحجیّه هو حیاه المجتهد، ورأی المجتهد قطعی العدم لا مشکوک العدم.

إنّ قلت:إنّ حـدوث الرأی والفتوی فی حال حیاه المجتهـد کافٍ فی جواز تقلیـد المجتهد بعد موته، کما فی مورد حجیّه الروایه فإنّ حدوث الروایه فی حال حیاه الراوی کافٍ فی حجیّتها ولو بعد وفاه الراوی.

الجواب:فرق بین حجیّه الروایه والفتوی، ففی مورد الروایه یمکن القول إنّ الروایه عباره عن نقل کلام الإمام علیه السـلام فحینئذٍ فحدوث الروایه کافٍ فی

حجیّتها واسـتمرار الحجیّه حتی بعـد وفاه الراوی، خلافا لفتوی المجتهد حیث تدورمدار بقاء رأیه وعدمه، فإذا کان رأیه باقٍ فهو حجّه وإلاّ فلا، ولذلک فالمجتهدالذی تبیّن له خطأ فتواه وعرض علیه الجنون والنسیان والهرم أو تبدل رأیه فی المسأله فإنّ تقلید هـذا المجتهـد الخاطیء والمجنون لا یجوز، لأنّ رأیه قد زال وانتهی وبالتالی فإنّ حجیّه الفتوی تنتفی من أساسـها، وهکذا الحال

فی زوال رأی

المجتهد بعروض الموت، فبزوال رأیه تزول الحجیّه عنه، ولذلک لا یجری استصـحاب بقاء حجیّه فتوی المجتهد بعد موته ولکن هذا الکلام غیر تام بوجوه.

نقد ومناقشه:

أولاً:لا شک فی اتحاد القضیه المتیقنه والمشکوکه فی المقام لأنّ موضوع حجیّه

الرأی ولو کان النفس الناطقه وأنّها باقیه بعد الموت،

إذن فالموضوع والمحمول متحد وأرکان الاستصحاب تامه فیجری الاستصحاب.

ثانیا:علی فرض أنّ النفس الناطقه تنعدم بعد الموت عرفا، إلاّ أنّ حدوث الرأی فی زمان حیاه المجتهد یکفی لبقاء حجیّته بعد ذلک، مثل حجیّه الروایه والبیّنه حیث یکفی نقل الروایه لإیجاد الحجیّه لها ابتداءً وبقاء حجیّتها بعد ذلک،

وهکذا بالنسبه للبیّنه.

ثالثا:إنّ العناوین الوارده فی سیاق الدلیل الشرعی قد أخذ فیها موضوع الحکم بشکل مختلف، فتاره یدور الحکم الشرعی مدار ذلک العنوان حدوثا وبقاءً، من قبیل جواز الاقتداء فی الصلاه خلف إمام العادل حیث یدور جواز الاقتداء فی الصلاه مدار بقاء عنوان العداله حدوثا وبقاءً، فإذا کانت العداله موجوده حدوثا فیجوز الاقتداء بهذا الإمام العادل فإذا انتفی بقاء العداله فینتفی الحکم بجواز الاقتداء به بلحاظ انتفاء عدالته.

وتاره أخری یدور الحکم حدوثا وبقاء مدار حدوث العنوان فقط وبمجرّد حدوث العنوان فإنّ الحکم سیترتب علیه إلی الأبد حتی لو زال ذلک العنوان بعد ذلک،من قبیل عدم جواز إقامه الصلاه خلف المحدود فوقوع الحدّ علی شخص فی زمان

معین یکفی لعدم جواز الاقتداء به أبدا، وفی المقام فإنّ حدوث حجیّه فتوی المجتهد فی زمان حیاته یکفی لبقاء الحجیّه بعد موته أیضا حدوثا وبقاء، وعلی

هذا یجری استصحاب بقاء حجیّه الفتوی.

أمّا ما استظهره المرحوم الآخوند بالنسبه لعروض الجنون والهرم والخطأوالنسیان علی المجتهد وأنّ حجیّه فتوی المجتهد تدور مدار الرأی حدوثا وبقاء،قیاس مع الفارق، لأنّ حجیّه فتوی المجتهد فی مورد لایتبیّن بطلانها، أمّا فی مورد تبدل رأیه أو خطئه أو زوال ملکه الاجتهاد

فبطلان الفتوی فی مثل هذه الموارد واضح ولا تکون حجّه علی أحد من الناس،سواء کان المجتهد حیّا وتبدّل رأیه أو أخطأ أو کان میتا.

أمّا بالنسبه للجنون العارض فتقلید المجنون غیر جائز لأنّ مقام المرجعیه من شؤونات منصب الإمامه، والشخص المجنون لا قابلیه له عقلاً ـ لمقام المرجعیه لکی یتبعه ویقلّده الناس، مضافا إلی وجود إجماع علی عدم تقلید المجنون والفاسق،وهکذا فی مورد الروایه أیضا فالراوی إذا أخطأ فی روایته أو کذب فی نقله عن الإمام وأخبر بخلاف الواقع فإنّ روایته لا تکون حجّه سواء کان الراوی حیّا أم

میتا.

ثالثـا:أنّ العرف يرى أنّ موضوع حجيّه الرأى والفتوى متنفٍ بعـد الموت وأنّ النفس النـاطقه زائله، وهو واضـح البطلاـن، لأـنّه لا شك أنّ عرف المتشرعه يرى أنّ من ضروريات الآيات والروايات الشريفه أنّ الموت لا يعنى انعدام الإنسان كما

أخبر به الوحى السماوى، بل الموت أمر وجودى ويعتبر انتقالاً من حياه دانيه إلى حياه أكمل ومن نشأه إلى نشأه أخرى، والقرآن الكريم يقرر هذه المعنى فى آيات متعدده وأنّ الإنسان يبقى حيّا بعد الموت:

۱ – «اللّه ُيَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...»(۱) .

۲ – «بِسْمِ اللّه ِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيم * تَبارَكَ الَّذِى بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ * الَّذِى خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاهَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...»(۲) . ففى هذه الآيه الشريفه نسب الحياه والموت إلى الأمر الإلهى والقدره الإلهيّه وهذايعنى أنّه ليس أمرا عدميا.

۳ – «وَقَالُوا أَئِذَا ضَلَلْنَا فِى الْأَرْضِ أَئِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ سوره * قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ...»(۳) وفى هذه الآيه الشريفه نسب توفى النفس الإنسانيه إلى الملائكه، ومعلوم أنّ التوفى يرتبط

بشىء موجود لا بأمر عدمى وشىء معدوم.

۴ – «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمْ الْمَلاَئِكَهُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ...»(۴) ، فهل يعقل أنّ المعدوم يمكن السلام عليه، أو أنّ السلام إنّما يكون على الموجود؟

۵ – «حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمْ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِى * لَعَلِّى أَعْمَلُ صَالِحا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَهٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ»(۵) ،فالقرآن الكريم فى هذه الآيه يصرّح بوجود الحياه البرزخيه بعد الموت ويبيّن بوضوح وجود حياه بعد هذه الدنيا إلى يوم القيامه وهى الحياه فى عالم البرزخ.

۶ – إنّ الآيات والروايات الشريفه تدلّ على أنّ قدره الإنسان وبصيرته ستكون أقوى وأكمل بعد الموت، حيث ورد فى الحديث النبوى أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله قال: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»(۶) ، وقد تكلّم

رسول اللّه صلى الله عليه و آله مع المشركين من قتلى بدر بقوله: «فإنّى قدوجدت ما وعدنى ربّى حقّا فهل

۱– سوره الزمر،الآيه ۴۲

۲– سوره الملك، الآيه ۱ و ۲.

۳– سوره السجده، الآيه ۱۰ و ۱۱.

۴– سوره النحل، الآيه ۳۲.

۵– سوره المؤمنون، الآيه ۹۹ و ۱۰۰.

۶– بحار الأنوار، ج ۴، ص ۴۳.

وجدتم ما وعدكم ربّكم حقّا»، فقيل له: أنّك تكلّم الموتى، فقال: «هم أسمع منكم»(۱) .

۷ – إذا رجع أمير المؤمنين عليه السلام من صفين فأشرف على القبور بظهرالكوفه، قال: «ياأهل الديار الموحشه والمحال المقفره أنتم لنا فرط سابق ونحن لكم تبعا لاحق، أمّا الدور فقد سكنت، وأمّا الأزواج فقط نكحت، وأمّا

الأموال فقد قسمت. هذا خبر ما عندنا فما خبر ما عندكم، ثم التفت عليه السلام إلى أصحابه فقال: أمّا لو اُذن لهم في الكلام لأخبروكم إنّ خيرالزاد التقوى»(۲) .

۸ – ويتفق جميع المسلمين في شرق العالم وغربه على أنّ المحتضر يتحول وجهه إلى القبله ويدفن باتجاه القبله ويكفن ويلقن الشهادتين وأركان الإسلام والإيمان بعد الموت وأنّه ينبغي الصدقه عنه وبذل الخيرات وارسال ثوابها له،فهل أنّ المسلمين في جميع العالم يعملون هذه الأعمال تجاه الأموات ويرسلون لهم الخيرات والمبررات والصدقات وفي ذات الوقت يعتبرون هؤلاء الأموات معدومين أو أنّهم لازالوا موجودين وأحياء؟

وعلى أيه حال فإنّ الآيات والروايات المتواتره وكذلك عرف المتشرعه واعتقادهم تقرر أنّ الإنسان لا يفنى بعد الموت بل ينتقل إلى حياه أكمل، ويصل إليه ثواب الأعمال الصالحه وعقوبه الأعمال الشريره بعد الموت.

النتيجه:أنّ استصحاب حجيّه الرأي والفتوى بعد الموت بلا مانع، وأنّ أدله حجيّه استصحاب تقتضي شمول حجيّه فتوى بعد الموت، إنّما الكلام في المانع وتقدم أنّ مانعيه الإجماع غير تامه.

اصاله التعيين:

ومن جهه أخرى فإنّ مقتضى الأصل العقلي في مورد تقليد الميت ابتداءً في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، عدم حجيّه قول الميت، لأنّ قول المجتهد الحي حجّه مطلقا، سواء كان قول الميت حجّه أم لا، وأمّا قول الميت فإنّما يكون حجّه على أساس التخيير، أي أنّ حجيّته تخييريه لاحتمال اشتراط الحياه في حجيّه الفتوى،

وعليه فنشك في حجيّه فتوى الميت بلحاظ عدم توفر الحياه، وعلى فرض أن يكون حجّه فإنّه حجّه تخييرا، وفي دوران الأمر بين الحجيّه التخييريه والحجيّه التعينيه فالعقل يرجح الحجّه التعينيه.

وبعباره أخرى، إنّ مقتضى جواز أدله التقليد هو أنّ قول الحي مسلّم الحجيّه وخارج عن وادي حرمه العمل بالظنّ، وقول الميت مشكوك الحجيّه وداخل في وادي العمل بالظنّ، ومقتضى القاعده عند الشك في الحجيّه عدم الحجيّه.

الجواب:سبق أن أشرنا أنّ أدله حجيّه الاستصحاب تشمل بقاء طريقيه وحجيّه قول

۱– بحار الأنوار، ج ۶، ص ۲۰۷.

٢- نهج البلاغه، كلمات القصار، الرقم ١٢٥.

الميت بعد الموت، وذكرنا عدّه وجوه لهذا المعنى، وعليه فإنّ جريان الاستصحاب فی مورد طريقيه الحجيّه لفتوى الميت بعد الموت حاكم على أصاله التعين، لأنّ

أصاله التعيين ترد فی مورد يكون قول الميت مشكوك الحجيّه، وعلى فرض وجود قول الحی يكون قول الميت حجّه تخييرا، واستصحاب حجّيه قول الميت يزيل الشك تعبدامن حجيه قول الميت، وعندما يزول الشك تعبدّا فلا يبقى موضوع لجريان أصال التعيين، غايه الأمر فی صوره تساوی المجتهد الحی والميت فی العلم تجری أصال

التخيير.

المهم أنّه مع جريان استصحاب طريقيه وحجيّه الميت بعد الموت لا يبقى موضوع أصال التعيين حتى يقال فی مورد دوران الأمر بين التعيين والتخيير أنّ العقل يرجح أصال التعيين.

سيره العقلاء على عدم اشتراط الحياه:

الدليل الرابع على حجيّه قول الميت مطلقا جريان السيره العقلائيه على عدم اشتراط الحياه فی حجيّه قول المفتی، لأنّ السيره تقرر رجوع الجاهل إلى العالم مطلقا بلا فرق بين العالم الحی والعالم الميت، ولذلك فالأطباء يراجعون فی علاج الأمراض آراء العلماء والأطباء قبل مئات السنين، وهذا يعنی أنّ الأطباء يراجعون نظريات وآراء الأطباء السابقين والذين ماتوا قبل مئات السنين ويعملون بها، مثلاً ابن سينا الذی كتب كتاب «القانون» لعلاج الأمراض قبل ألف سنه والأطباء المعاصرون يراجعون كتاب القانون لابن سينا لعلاج الأمرض ويعلمون أنّ آراء ابن سينا فی هذه الواقعه وفی علاج هذا المرض كاشف عن الواقع وأقرب إلى الواقع.

بيان ذلك:إنّ السيره العقلائيه فی هذا المورد ليست تعبديه، وفی هذا الرجوع،أی رجوع العقلاء فی موارد الجهل بالمسأله إلى العالم والخبير بتلك المسأله،له جذور عقليه وارتكازيه، فعندما يعمل العلماء بقول السابقين لأنّه يرون أنّ

هذا الرأی كاشف عن الواقع، وفی مجال الكاشفيه عن الواقع لا ربط للحياه وعدمه، وحتى لو كان العالم بتلك المسأله قدكتب كتابه قبل ألف سنه ورحل عن الدنيا فإنّ كتابه صالح للتطبيق والعمل به لدى العقلاء حيث يرجعون إلى كتابه، إلاّأن ينكشف أنّه خلاف الواقع، فمادام لم

يحرز بطلان ذلك الرأی فالعقلاء يرجعون إلى آراء ونظريات الأموات ويعملون بها كما يعملون برأی الخبير الحی، إذن فعمل العقلاء بقول الخبير وقول الثقه من باب كاشفيه هذا القول عن الواقع، والأدله الشرعيه قد أمضت سيره العقلاء

فی العمل بقول الثقه وذلك فی مورد العمل بقول المجتهد الجامع للشرائط بلحاظ كاشفيته عن الواقع.

إن قلت:نعم إنّ سيره العقلاء إنّما تكون معتبره شرعا إذا لم يردع عنها الشرع،وكان هناك دليل على امضائها من قِبل الشارع، ولكنّ ظهور الآيات والروايات تدلّ على حجيّه قول الفقيه بالفعل والعارف بالحلال والحرام بالفعل، وهذا الظهور

فی الآیات والروایات یختص بحجیّه قول المجتهد الحی وبالتالی یردع عن سیره

ص: ۹۴

العقلاء فى مورد كاشفيه قول الميت عن الواقع، وعندما يردع الشارع عن سيره العقلاء بالنسبه للعمل بفتوى الميت، فهذا يعنى أنّ فتوى الميت غير كاشفه عن

الواقع وليست بحجّه.

الجواب:إنّ رادعيه الآيات والروايات فى المقام غير تامه، فما يقال بأنّ هذه الآيات والروايات ظاهره فى اختصاص الحجّيه والكاشفيه بقول الحى، ليس له وجه.

وشبهه الرادعيه إنّما تتمّ إذا كانت الآيات والروايات ظاهره فى اختصاص الحجّيه والكاشفيه بقول الحى، والحال أنّ الآيات الروايات ليس فيها مثل هذا الظهوروالاختصاص، وعندما لا يكون مثل هذا الظهور والاختصاص فى الآيات والروايات فلا يمكن تقييد سيره العقلاء بمورد حياه المجتهد، ولذلك فالآيات والروايات لا صلاحيه لها فى الردع عن سيره العقلاء، لأنّ المستفاد من الآيات والروايات الرجوع إلى خبر

الثقه وإلى فتوى المجتهد بلحاظ معيار الكاشفيه عن الواقع لا بلحاظ التعبد،ومعيار الكاشفيه عن الواقع مطلق.

اطلاق أدله التعليم والتعلّم من العالم:

إنّ الآيات والروايات فى باب جواز رجوع الجاهل إلى العالم على قسمين:

أحدهما:طائفه من الآيات والروايات كآيه النفر وآيه السؤال فى مقام بيان وجوب تعلّم الأحكام الإلهيّه وتعليمها، وذلك بأن يتحرك الناس لتعلم ونشرالعلوم والمعارف الإلهيّه، وبالتالى فإنّ نشر العلوم والمعارف الإلهيّه واجب

على الفقيه والعالم سواءً كان وجوبا عينيا أو كفائيا، ويجب على الناس الاستفاده من علم العالم، وهذه الاستفاده من علم العالم مطلقه وليست مقيده بقيد الحياه، فالعالم سواء كان حيّا أم ميتا، فإنّه يجب على الناس الاستفاده

من علمه وكتبه وآثاره، بل ورد فى بعض الروايات أنّ الإمام عليه السلام قال لأصحابه: «سيأتى زمان لا يأنس العلماء إلّا بكتبهم وأعطاهم اللّه بكل حرف نورا يوم القيامه»(۱) والشاهد على هذا المعنى روايه عبدالمؤمن الأنصارى

التى وردت فى تفسير آيه النفر.

عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «فأمرهم أن ينفروا إلى رسول اللّه عليه السلام ليتعلموا ثمّ يرجعوا إلى قومهم يعلّموهم»(۲) ، أى أنّ اللّه تعالى أمر الناس أن ينفروا إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله ويتعلموا

الأحكام منه ثم يأتوا ويعلّموا الناس.

إذن فهذه الروايات تدلُّ على وجوب نشر المعارف الدينيه والأحكام الإلهيّه، ومعلوم أن نشر المعارف والأحكام الدينيه تاره يتمُّ من خلال بيان الأحياء، واُخرى من خلال فتوى الميّت فى الكتب.

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۷۲، الباب ۸ أبواب صفات القاضی، ح.

۲- وسائل الشیعه، ج۱۸، الباب ۱ من أبواب صفات القاضی، ح ۱۰.

الطائفه الأُخرى وفيها يوصى الإمام عليه السلام الناس بالرجوع إلى أصحابه لاقتباس معالم الدين وأخذ الأحكام من : زكريا بن آدم، محمّد بن مسلم، يونس بن عبدالرحمن، وبشكل عام فإنّ الإمام عليه السلام فى هذه الروايات يأمر

الناس بالرجوع إلى هوءلاء الفقهاء والأصحاب لأخذ معالم دينهم، وكما نعرف أنّ المبيّن لأحكام الشريعه فى هذه الروايات مطلق، ولذلك فالإمام الرضاعليه السلام يقول فى إحدى هذه الروايات : «رحم اللّه عبداً أحيى أمرنا، قلت

: كيف يحيى أمركم ؟ قال عليه السلام : «يتعلم علومنا ويعلّمها الناس»(۱) .

وفى روايه اُخرى عن جميل بن دراج قال سمعت أباعبداللّه عليه السلام يقول:

«بشر المخبتين بالجنّه، بريد بن معاويه العجلى، وأبوبصير ليث البخترى المرادى، ومحمد بن مسلم، وزراره أربعه نجباء أمناء اللّه على حلاله وحرامه،لولا هوءلاء انقطعت آثار النبوّه واندرست»(۲) ، فى إشاره لأصحابه، ونرى فى

هذه الروايه أنّ الإمام عليه السلام يأمر الناس بأخذ معالم الدين من الثقات والرواه المبيّنين لأحكام الدين.

النتيجه :إنّ الوارد فى سياق هذه النصوص أخذ معالم الدين من الثقات والمبيّنين للأحكام الإلهيّه بشكل مطلق، فلم يرد فى هذه الروايات لزوم الأخذبفتوى المجتهد الحىّ فقط، بل ورد أخذ معالم الدين من الثقه والعالم بشكل

مطلق، غايه الأمر أنّه يمكن القول أن أدله حجيّه الفتوى سواءً الأدله اللفظيه أم العقليه أم سيره العقلاء، لا تشمل موارد تعارض الفتاوى لأنّ ذلك من قبيل الجمع بين الضدين والنقيضين، وفى مورد الاختلاف فى الفتاوى إذا كان هناك مرجح لأحد الفتويين كأعلميه أحدهما أو المطابقه

للاحتياط فترجح هذه الفتوى سواءً كانت صادره من الحىّ الأعلم أم الميّت.

وإذا لم يكن هناك مرجح فى هذه الفتاوى فمقتضى القاعده التساقط أو التخيير،وعلى هذا الأساس فالاشكالات المذكوره على الاستدلال بالآيات والروايات وبسيره العقلاء التى تدلُّ على جواز تقليد الميّت ابتداءً غير وارده ولا تشير

إلى موضوعيه وسببيه جواز تقليد الحىّ فيها، إنّما الكلام فى المانع وهل هناك مانع فى جواز تقليد الميّت ابتداءً كالإجماع مثلاً وهل أنّ الإجماع يصلح للمانعيه أم لا ؟

مانعيه الإجماع:

إنّ المانع المذكور لجواز تقليد الميّت ابتداءً هو الإجماع، ومن جمله العلماءالذين تعرضوا لهذا الإجماع صاحب معالم الاُصول، وكذلك الشهيد الأوّل رحمه الله فى كتاب الذكرى، والشيخ الأنصارى رحمه الله فى رساله الاجتهادوالتقليد، ولكن تقدّم مرّات عديده أن هذه الإجماع غير تام لوجود الخلاف بين العلماء من الاخباريين والاُصوليين فى هذه المسأله فلا ينعقد مثل هذاالإجماع وإنّما يصل إلى حدّ الشهره فقط.

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، الباب ۱ من أبواب صفات القاضی، ح ۱۱.

۲- اختیار معرفه الرجال، الشیخ الطوسی، ج۲، ص ۳۵۸، ح ۲۸۶.

إذن فأوّلاً :إن عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً غير متفق عليه.

وثانياً :على فرض وجود الإجماع فإنّ الإجماع المنقول ليس بحجّه.

ثالثاً :إنّ الإجماع فى مورد المسائل العقليه والسيره العقلائيه غير معتبر وهو اجماع مدركى - ومدركه السيره - لا يكشف عن قول المعصوم. والنتيجه ممّا

تقدّم اُمور :

١ - إنّ أدله جواز التقليد العقليه والنقليه لا تختصّ بتقليد المجتهد الحىّ فهى أدله مطلقه ولا تنحصر بجواز تقليد المجتهد الحىّ وحجيّه فتواه، والعقلاء فى سياق هذه الأدله يرون جواز رجوع الجاهل إلى العالم بدون اشتراط الحياه فى المرجوع إليه، وأدله الرجوع ليس لها مفهوم فى عدم جواز الرجوع إلى فتوى العالم الميّت.

٢ - إنّ العمده فى أدله جواز التقليد، سيره العقلاء وذلك من باب لزوم كبرى رجوع الجاهل إلى العالم، ومعلوم أنّ سيره العقلاء لا تقتضى التعبد بقول المخبر أو قول المفتى، بل هذه السيره تمتد فى جذورها إلى الحاله الارتكازيه

لدى العقلاء، فبما أنّ العقلاء يحصل لديهم الوثوق والاطمئنان من قول المخبرأو من قول المفتى فى اخباره عن واقعه معيّنه أو مسأله شرعيه، فلذلك يعمل

العقلاء بقول المخبر وقول المفتى من باب الوثوق به وكاشفيه قول المجتهد عن الحكم الواقعى وكاشفيه قول الراوى عن الواقعه.

ومن هنا فإنّ قول العالم وخبر الثقه حجّه بحكم سيره العقلاء، لأنّهما طريق إلى الواقع وكاشفان عنه، ومن حيث الكاشفيه عن الواقع لا دخل لموت أو حياه المخبر أو المفتى، فكما أنّ فتوى المجتهد الحىّ كاشفه عن الواقع فكذلك فتوى المجتهد الميّت كاشفه عن الواقع أيضاً، والأدله اللفظيه الشرعيه وكذلك سيره العقلاء الممضاه من قبل الشارع تقرر فى المقام أن قول المخبر وقول المفتى

كاشف عن الواقع بحكم ذلك الارتكاز العقلى والسيره العقلائيه.

إن قلت :إنّ الأدله اللفظيه الامضائيه كآيه النفر وآيه السوءال والروايات فى المقام ظاهره فى طريقيه وكاشفيه قول المفتى الحىّ، وليس فيها إمضاء لطريقيه وكاشفيه قول المفتى الميّت.

الجواب :تقدّم أنّ سياق الأدله اللفظيه لا يختصّ بخصوص الحىّ وكذلك فإنّ الأدله اللفظيه فى المقام لم تردع عن سيره العقلاء فى إثبات الكاشفيه لقول المفتى على الاطلاق، وعدم الردع المطلق هذا يكشف عن إمضاء السيره فى مورد رجوع الجاهل إلى المجتهد والمفتى مطلقاً سواءً كان المفتى أو المجتهد حيّاً أو ميّتاً،فهذه الفتوى تعتبر طريقاً إلى الواقع.

٣ - إنّ الحياه ليست موضوعاً وسبباً لجواز التقليد، لأنّ معيار الرجوع إلى المخبر الثقه والمجتهد الجامع للشرائط هو طريقيه

وكاشفيه الخبر والفتوى عن

ص: ۹۷

الواقع، وفی هذا المعیار لا فرق بین فتوی الحیّ وفتوی المیّت، فالعقلاءیتحرکون علی مستوی الرجوع إلی فتاوی الأموات وکتبهم فیما إذا لم یتبین بطلانها، أو یتبین عدم کونهم من أهل الخبره، وهذا یعنی أنّ العقلاء یعتبرون فتوی وخبر المیّت حجّه کما هو الحال فی فتوی وخبر الحیّ.

۴ – لا۔ مانع من استصحاب بقاء حجیّه وطریقیه قول المفتی بعد الموت، لأنّ أرکان الاستصحاب فی هذا المورد – وهی الیقین السابق والشک اللاحق – تامه، ومن حیث

اقتضاء الأدله فإنّ حجیّه الاستصحاب وقوله: لا تنقض الیقین بالشک، یشمل هذاالمورد، والمانع مفقود، ومع جریان الاستصحاب یتمُّ رفع الشک تعبداً، فجریان أصل عدم حجیّه قول المیّت أو أصل تعیین فتوی الحیّ لا موضوعیه له، لأنّه لایوجد هناک شک حتّی یجری موضوع هذا الأصل، غایه الأمر إنّ المانع الذی یدّعی فی المقام أمران:

أحداهما، الإجماع علی عدم جواز تقلید المیّت، والذی تبیّن فیما سبق أن هذا الإجماع غیر تام بل هو شهره.

وحینئذٍ هل أنّ هذه الشهره فتوائیه أو شهره عملیه ؟ فإذا کانت شهره فتوائیه فالظنّ الحاصل من الشهره الفتوائیه لیس بحجّه، وإذا کانت شهره عملیه فعلی المبنی وبالتالی تخرج عن مورد البحث.

الأمر الآخر، ادعاء انصراف أدله جواز التقلید عن تقلید المیّت ابتداءً.

والجواب : أوّلاً :لا یوجد مثل هذا الأنصراف بل إنّ سیاق أدله جواز التقلید مطلقه.

وثانیاً :إنّ الظنّ الحاصل من غلبه الانصراف غیر معتبر.

إذن یمکن القول : لا مانع من تقلید المیّت ابتداءً بنفس الدلیل الذی قام علی جواز تقلید الحیّ ابتداءً، والموانع المذکوره من قبیل الإجماع أو ادعاءانصراف الأدله إلی تقلید الحیّ ابتداءً غیر تامه، غایه الأمر إن تقلید المیّت یتمّ ضمن شروط معیّنه وهو أن یکون قوله موافقا لقول الأعلم أو یکون قوله مطابقاً للاحتیاط، فمع توفر هذه الشروط یمکن القول بجواز تقلید المیّت ابتداءًفی باب الاحکام إلّا فی موارد القضاء مثلًا لأنّ باب القضاء إنّما یکون فی مقام فصل الخصومات، فیجب أن یکون القاضی مجتهداً حیّاً، وکذلک فی باب المسائل المستحدثه وفی باب الوکاله حیث لابدّ من الرجوع إلی الحیّ، ولا ملازمه بین باب الفتوی وباب القضاء، لا ملازمه شرعیه ولا ملازمه عقلیه ولا ملازمه عرفیه.

النتیجه :لا مانع من تقلید المیّت ابتداءً بمقتضی القواعد وکما یستفاد من سیاق الأدله النقلیه والعقلیه بتلک الصوره المتقدمه، وبنفس الأدله التی تجیز تقلید المجتهد الحیّ ابتداءً، فهذه الأدله تکفی لاثبات جواز تقلید المیّت

ابتداءً، لأنّ المعیار فی جواز التقلید عباره عن کاشفیه رأی المجتهد عن الواقع لا أن معیار جواز التقلید هو المجتهد بما هو مجتهد، وفی معیارالطریقیه والکاشفیه عن الواقع لا یختلف الحال بین فتوی المجتهد الحیّ وفتوی

المجتهد الميّت ولا يوجد مثل هذا التفاوت بينهما فی سياق الأدله النقليه والعقليه.

والشاهد علی ذلک أمر الإمام الصادق عليه السلام لأبان بن تغلب فی الجلوس فی المسجد والإفتاء للناس، وفی هذه الروايه يتبيّن بوضوح أن ما له موضوعيه فی ذلک هو افتاء أبان بن تغلب للناس، لا أنّ الموضوع هو جلوس أبان بين الناس،إذن فالموضوع فی هذه الروايه هو الفتوی وبيان الأحکام الإلهيّه للناس.

وکذلک ما ورد عن الإمام أميرالموءمنين عليه السلام فی قوله لقثم بن العبّاس بأن يجلس للناس فی أيّام الحجّ ويبيّن لهم الأحکام الإلهيّه، إذن فالمعيار فی حجيّه فتوی المجتهد هو بيان الأحکام الإلهيّه، سواءً کانت تلک الفتوی صادره من مجتهد حیّ أو من مجتهد ميّت، فهی حجّه.

۵ - إنّ جواز تقليد الميّت ابتداءً ليس من باب الإنسداد أو من باب نقل الروايات، أمّا عدم کونه من باب الإنسداد فلأن صغری الإنسداد وکبراه غيرتامه بالنسبه للمقلد، أمّا کون الصغری غير تامه فلأن باب العلم والعلمی وباب الاجتهاد غير مسدود، وأمّا الکبری فإنّ مقدّمات الإنسداد غير تامه للمقلدالعامی حتّی يمکن القول بأنّ الظنّ الحاصل من قول الميّت وبسبب الإنسداد حجّه،لأنّ باب تقليد المجتهد الانفتاحی مفتوح أمام المقلد.

۶ - إنّ مبنی الاخباريين فی مورد جواز تقليد باطل، لأنّ فتوی المجتهد ليست بمنزله نقل الروايه، بل هو بيان واستنباط للحکم الشرعی،ومن هنا لا يمکن التمسک بحجيّه الفتوی بأدله حجيّه الخبر الواحد، لأنّ أدله

حجيّه الخبر الواحد اخبار عن حسّ حيث ينقل الراوی ما سمعه من الإمام المعصوم عليه السلام وبالتالی فهو حجّه، لا الإخبار عن حدس کما هو الحال فی فتاوی المجتهد.

۷ - إن مبنی أهل السنّه فی مورد تقليد الميّت ابتداءً باطل أيضاً حيث أنهم يقولون بانسداد باب الاجتهاد وضروره تقليد الميّت ابتداءً، لأنّ باب الاجتهادغير مسدود ولا يوجد أی دليل شرعی وعقلی يثبت الحجيّه المطلقه لفتوی الإنسان

العادی، لأنّ رأی الإنسان العادی مقترن عاده باحتمال خلاف الواقع.

مضافاً إلی أنّ الواجب عقلاً تقليد الأعلم علی نحو التعيين، وما أکثر أن يکون الفقيه المتأخر أعلم من المتقدم، ففی هذه الصوره لا يعقل أن تکون فتوی المتقدم غير الأعلم مطلقه وثابته علی امتداد الزمان، فما هو ثابت وغير قابل

للتغيير هو کلام ورأی المعصوم لا رأی الإنسان العادی فی مسأله شرعيه أوواقعه معيّنه، وعليه فما يدّعی من وجود موانع فی مقابل جواز تقليد الميّت ابتدءاً إمّا من طريق الإنسداد أو من طريق نقل الروايه أو من طريق انسداد باب

الاجتهاد، ليس له وجه.

والدليل علی جواز تقليد الميّت ابتداءً هو تلک الأدله اللفظيه والعقليه وکذلک ما يفهم من سيره العقلاء وسياق الأدله العقليه علی حجيّه وطريقيه فتوی المجتهد الميّت بعد الموت، فعندما تکون سياقات الأدله شامله لجواز تقليد

الميّت ابتـداءً مع مراعـاه الشـروط المـذكوره فبمقتضـى القواعـد ليس هنـاك مـانع من تقليـد الميّت ابتـداءً، والموانع المـذكوره كالإجماع وانصراف الأدله اللفظيه غير تامه.

ص: ٩٩

جواز البقاء على تقليد الميّت:

موضوع البحث جواز البقاء على تقليد الميّت، فمن جمله الأدله التی استدل بها علی جواز البقاء الاستصحاب، وذلك بالأنحاء الثلاثه المذكوره فی جواز تقليدالميّت ابتداءً :

١ - أن تقليد المجتهد كان جائزاً فی زمان حياته، والآن يشك المقلد فی جواز التقليد بعد موت المجتهد، فيستصحب بقاء الحكم بالجواز.

٢ - كانت فتوى المجتهد فی زمان حياته حجّه على المقلد، ونشك فی الحجيّه بعدوفاته، فنستصحب بقاء الحجيّه.

٣ - إنّ فتوى المجتهد كانت فی زمان حياته طريقاً إلى الواقع، والآن نشك فی طريقيه هذه الفتوى فنستصحب بقاء الطريقيه والكاشفيه عن الواقع، وفی هذه

الصوره فالإجماع المدّعى على عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً وأنّه مانع من تقليده، غير تام، لأنّ أكابر الأصحاب ذهبوا إلى جواز البقاء على تقليدالميّت، ومن ذلك ما ذكره فی تحرير الوسيله المسأله ١٣ حيث يقول بجواز البقاء

على تقليد الميّت مطلقاً، سواءً بالنسبه للمسائل التی عمل بها المقلد أو التی لم يعمل بها.

وذهب السيّد الحكيم فی المستمسك إلى القول بالتفصيل، فإذا كان المجتهد الميّت أعلم من الحیّ، فحينئذٍ يجب البقاء على تقليده، وإذا كان المجتهد الحیّ أعلم

فيجب العدول من الميّت إلى الحیّ، وإذا كانا متساويين ففی هذه الصوره يتخيرالمقلد بين البقاء والعدول.

على أيّه حال فإنّ هذه المسأله مورد خلاف بين العلماء من سالف الزمان، ومع وجود مثل هذا الخلاف لا ينعقد الإجماع ولا يكون مانعاً من جواز البقاء.

ثانياً :على فرض ثبوت الإجماع فإنّه إجماع منقول، ولا دليل على حجيّه الإجماع المنقول لا على أساس الحجّه العلميه ولا الحجّه التعبديه، أمّا كونه ليس بحجّه علميه لأنّ الإجماع لا يفيد العلم الوجدانی بالمسأله، وكذلك ليس بحجّه

تعبديه، لأنّ أدله حجيّه الخبر الواحد تشمل الاخبار عن الحسّ لا الاخبار عن الحدس، والإجماع المنقول هو إخبار عن حدس.

أمّا الأدله اللفظيه فی المقام فتاره يكون المجتهد الحیّ والميّت متفقين فی الفتوى.

وتاره تكون الفتويان مختلفتين.

وثالثه لا يعلم وجود الموافقه والمخالفه بينهما.

فی الصوره الأُولی فمقتضـی القاعـده العمـل بفتوی الميّت، لأنّـه لا اختلاف فی المسأله، وحينئـذٍ يکون قول الميّت حجّه بشـکل مسـتقل بمقتضـی مطلقـات الأدله أويکون مصـداقاً لفتوی الحيّ لأنّها موافقه لفتوی الحيّ وحينئـذٍ تنطبق عليها حجيّه فتوی الحيّ، وعلی أيّه حال فالعمل بفتوی الميّت فی هذه الصوره حجّه.

وأمّـا إذا لم يحرز الموافقه أو المخالفه بينهما فيمکن التمسک باطلاقات الأدله التی تقرر جواز رجوع الجاهل إلی العالم من قبيل آيه النفر وآيه السوءال وکذلک الروايات الوارده فی المقام وذلک علی فرض القول بأنّ الآيات

تـدلُّ علی حجيّه قول الفقيه، بـالرغم من وجود إشـکالات علی دلالـه هـذه الآيات لاثبات حجيّه قول الفقيه، إذن فاطلاقات هـذه الأدله تشمل حجيّه خبر الواحد

وحجيّه فتوی العالم وتدلُّ علی جواز رجوع الجاهل إلی العالم سواءً کان ذلک العالم حيّاً أم ميّتاً.

إن قلت : إنّ الأدله تـدلُّ علی أن قول المنذر إنّما يکون حجّه بعد الإنذار،والمجتهد الميّت لا يعتبر منذراً، وعندما لا يکون منذراً فلا يکون قوله حجّه.

الجواب :إنّ هـذا المجتهد کان قد انذر الناس فی زمان حياته، وحدوث الانذاريکفی فی وجوب الحذر ووجوب قبول قوله حتّی بعد زمان موته، وعليه فإنّ اطلاقات

الأدله تدلُّ علی لزوم قبول قول الميّت أيضاً، کما هو الحال فی بيان رسول اللّه وبيان اللّه تعالی حيث إنّ کلام اللّه ورسوله يحقّق مفهوم الانـذار مطلقاًالقرآن منذر رسول اللّه صـلی الله عليه و آله منذر وإلی الأبد، وطبعاً فإنّ قياس المفتی العادی علی کلام اللّه ورسوله قياس مع الفارق، ولکن الکلام فی اطلاق الأدله فی المقام.

إن قلّت :إنّ أدله جواز التقليـد، کمـا اسـتظهر ذلـک صاحب الکفايه، تبيّن أصل جوازومشـروعيه التقليـد وأنّه يجوز للعامی تقليد المجتهد شرعاً وليست فی مقام بيان

خصوصـيات التقليـد وهل يجوز البقاء علی تقليـد الميّت أم لا، وحينئذٍ فأدله جوازالتقليد إما نقليه أو عقليه، والدليل العقلی عباره عن سيره العقلاء ورجوع الجاهل إلی العالم حيث يوجب العقل علی الجاهل الرجوع إلی العالم لتحصيل

العلم بالمسأله ولا يحکم العقل بأکثر من ذلک وليس ناظراً إلی أنّ هـذا العالم حيّ أم ميّت، فالعقل يحکم هنا بلزوم الرجوع إلی الأعلم فی أی مورد، سواءً کان

الأ‌علم حيّـاً أم ميّتـاً فقوله هو المتعين وهو الحجّه، فـإذا کـان العـالم الحيّ والميّت متساويين فی العلم فالعقل يحکم بالتخيير وأنّ الجاهل مخير فی الرجوع إلی أی منهما.

أمّا الأدله اللفظيه فبشکل عام تجعل الحجيّه لقول الفقيه بعنوان القضيه الحقيقيه بدون التعرض لشروط الفقيه من الأعلميه والعدليه والذکوريه وأمثال ذلک، وحينئذٍ فإنّ الدليل النقلی مجمل والقدر المتيقن الخارج من ذلک الإجمال هو قول المجتهد الحيّ، ولا

دلیل لدینا علی خروج جواز تقلید المیّت.

الجواب :إنّ هـذا المـدّعی بلا دلیل، لأنّ ظاهر الآیات والروایات تـدلُّ علی جواز تقلید المجتهد فی مورد الوظیفه الفعلیه والعملیه للناس، من قبیل الروایات

ص: ۱۰۱

التی یسأل فیها الراوی الإمام المعصوم علیه السلام : عن من یأخذ معالم دینه ؟

فیجیب الإمام علیه السلام : من یونس بن عبدالرحمن، زکریا بن آدم، محمّد بن مسلم، زراره، أبان بن تغلب و...، فهنا نری أنّ سوءال الراوی ناظر لمقام تعیین الوظیفه الشرعیه، والأدله فی مقام بیان تعیین وظیفه المقلد وتعیین وظیفه السائل ولا تنحصر فی مقام بیان مشروعیه جواز السوءال وفی مقام مشروعیه جواز التقلید والرجوع إلی العالم.

ومن جمله الأدله التی استدل بها علی عدم جواز تقلید المیّت انصراف الآیات والروایات إلی تقلید الحیّ، وقد تقدّم أنّه لا وجه لهذا الانصراف، فلسان الأدله اللفظیه من الآیات والروایات وکذلک سیره العقلاء علی فرض أنّها تدلُّ

علی اثبات الحجیّه لقول المجتهد، فسیاق هذه الآیات والروایات مطلق والأدله الامضائیه وهی حکم العقل والعقلاء بلزوم رجوع الجاهل إلی العالم مطلقه أیضاًوتشمل الرجوع إلی العالم الحی والمیّت، لأنّ ذلک هو مقتضی تناسب الحکم والموضوع فی اطلاق الأدله، لأنّ موضوع جواز التقلید الخبرویه والبصیره لدی العالم ولا دخل لحیاته وموته فی موضوع جواز التقلید أو البقاء علی التقلیدولا سیّما عندما نری أنّ العقلاء یقررون أن تمام الملاک فی رجوعهم لأهل الخبره هو العلم والخبرویه.

النتیجه :إنّ الخبیر أو العالم هو المرجع لدی العقلاء سواءً کان حیّاً أم میّتاً،وهذا الرجوع والعمل بقول العالم مطلق ویشمل تقلید المجتهد الحیّ أو العمل بفتوی المجتهد المیّت، ویشمل ما إذا قلنا إنّ التقلید هو الالتزام بفتوی

المجتهد أو العمل بفتوی المجتهد، ویشمل ما إذا کان المقلِّد قد عمل بفتوی المجتهد أو لم یعمل، فالاختلاف فی معنی التقلید لا یوجب الاختلاف فی جوازالرجوع إلی العالم والعمل بقول الخبیر ولا یوجب الاختلاف فی حجیّه فتوی

الفقیه، فمقتضی اطلاق جواز رجوع الجاهل إلی العالم یجیز البقاء علی تقلیدالمیّت مطلقاً أعمّ من أن یکون المقلد قد عمل بفتوی المجتهد أم لا، وأعم من أن یکون معنی التقلید هو الالتزام أو العمل.

التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه:

قد یقال فی المقام أنّه لا یجوز التمسک بالعام فی الشبهات المصداقیه، لأنّ أدله حجیّه الفتوی لا تشمل موارد الاختلاف فی الفتاوی وإلّا فلا یمکن للأدله أن تجعل الحجیّه لفتاوی المجتهدین المتناقضه لأنّ اجتماع المتناقضین محال

ذاتاً، ولا تشمل الواحد المعیّن منها لأنّه ترجیح بلا مرجح، وأمّا أحدها غیرالمعیّن فلیس له وجود خارجی، وعلیه فإنّ حجیّه الفتوی مقیّده عقلاً بعدم الاختلاف فی الفتوی، وفی صوره احتمال الاختلاف فلا یجوز التمسک باطلاق الأدله لأنّه من قبیل التمسک بالعام فی الشبهات المصداقیه.

الجواب :إنّ هذه الشبهه مبنائیه، فعلی مبنی الشیخ وبعض الفقهاء الآخرین لا یجوز التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه، وأمّا بناءً علی مبنی المرحوم الآخوند فلا مانع من التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه إذا کان المخصص

اللبی منفصلاً، وحینئذٍ فعندما یکون المخصص لبیّاً وعقلیاً ففی هذه الصوره لا مانع من التمسک بالعام فی الشبهات المصداقیه والتمسک بعموم الأدله لعدم وجود الخلاف فی الفتوی.

مضافاً إلی ذلک یمکن التمسک بالاستصحاب لإثبات عدم وجود الاختلاف فی الفتوی،فعندما لم یکن هذان الفقیهان مجتهدین لم یکن هناک خلاف فی الفتوی، ونشک

فعلاً فی الخلاف فنستصحب عدم الخلاف فی الفتوی، وطبعاً فإنّ استصحاب عدم الخلاف فی الفتوی مورد تأمل، لأنّه إذا کان موضوع الأدله حجیّه فتوی المجتهد

نفسه فهناک وجه لاستصحاب عدم الخلاف، ولکن موضوع الأدله حجیّه فتوی المجتهد،وکذلک عند العقلاء فإنّ موضوع الحجیّه هوالخبره والمعرفه بالحلال والحرام،وعلیه فإنّ اختلاف الرأیین أو عدم اختلافهما من لوازم الذات والماهیه للرأی،ولا یجری الاستصحاب فی لوازم الذات لأنّه من قبیل الاستصحاب المثبت والأمر العقلی.

علی أیّه حال فقد استدلوا لإثبات جواز البقاء علی تقلید المیّت بدلیلین :

أحداهما:الاستصحابات الثلاثه وکذلک بسیره العقلاء أیضاً، فالعقلاء یرون أن تمام الملاک فی حجیّه الفتوی هو الخبرویه لدی العالم سواءً کان هذا العالم حیّاً أم میّتاً ولا سیّما فی المقام حیث یدور البحث فی جواز البقاء علی تقلیدالمیّت لا فی تقلید المیّت ابتداءً.

مضافاً إلی أنّ العقلاء لا یهتمون فی مورد احتمال الخلاف ولا یرتبون الأثرعلی ذلک، فما لم یتم احراز وجود الخلاف، فإنّه یجری العمل بقول الخبیر، مثلاًإذا راجع العقلاء إلی خبیر وعالم فی مسأله معیّنه واحتملوا وجود خبیر آخر

یخالفه فی هذه المسأله فإنهم لا یطرحون قول الخبیر الأوّل، لأنّ تمام الملاک عند العقلاء فی حجیّه رأی الخبیر هو خبرویته وعلمه ولو مع وجود احتمال الخلاف لخبیر آخر فالعقلاء لا یهتمون بهذا الاحتمال.

ولکن هذا الکلام بدوره مورد تأمل وإشکال ویمکن القول فی خصوص جواز البقاءعلی تقلید المیّت أنّ العقلاء یرون تمام الملاک والمناط فی الحجیّه هو خبرویه الخبیر.

ولکن العقلاء لا یتحرکون فی جمیع الموارد وخاصه فی الاُمور المهمه بهذه الصوره، مثلاً فی مورد العملیه الجراحیه للقلب فإذا راجعوا لطبیب جراح فی اجراء هذه العملیه واحتملوا أن یکون رأی جراح آخر مخالف له، فهنا یلتزم

العقلاء بالاحتیاط فی هذا المورد لا أنهم یتمسکون برأی الطبیب الأوّل ویطرحون نظر الطبیب الآخر، ولاشکّ أن أهمیه الحیاه الدینیه أعلی وأشد من أهمیه الحیاه المادیه، وعلی هذا الأساس فمع وجود احتمال الخلاف یمکن القول

إنّ بناء العقلاء یقوم علی أساس الاحتیاط والتوقف للتحقیق فی المسأله واستجلاء القول المورث للاطمئنان، ولا أقل من الشک فی مورد الخلاف بین الحیّ والمیّت نشک فی تحقق سیره العقلاء، ومع وجود الشک فی تحقّق سیره العقلاء لایمکن الاعتماد

على هذه السيره فى مورد احتمال الخلاف فى حجيّه قول الميّت.

ص: ۱۰۳

الأصل العملی:

بالنسبه لمورد احتمال الخلاف بین فتوی الحیّ والمیّت ما هو مقتضی الأصل العملی ؟

وقد استدلّ فی المقام بجریان استصحاب حجیّه فتوی المیّت، ببیان أنّ حجیّه فتوی العالم تقوم علی أساس القضیه الحقیقیه، وکلما تحقّق أن هذا الشخص عالم فإنّ

کلامه حجّه للجاهل سواءً کان ذلک العالم موجوداً فی الفعل أو غیر موجود، لأنّ القضیه الحقیقیه متقومه بفرض وجود الموضوع لا الوجود الخارجی للموضوع،وعلیه ففی زمان حیاه المجتهد کانت فتوی المجتهد حجّه للمقلد یقیناً، ونشک فعلاً فی زمان موته فی الحجیّه فنستصحب بقاء الحجیّه.

بیان ذلک :إنّ الحجیّه فی اللغه بمعنی الغلبه وما یحتج به الإنسان فی مقام التخاطب والاحتجاج، وأمّا فی اصطلاح الاُصولیین فالحجیّه لها أربعه معان :

١ – الحجیّه بمعنی المنجزیه والمعذریه العقلیه، مثلاً خبر الثقه حجّه، أی أنّ العقل یعتبر المنجزیه له عند الاصابه والمعذریه عند الخطأ.

٢ – الحجیّه بمعنی المنجزیه والمعذریه الشرعیه، فالبیّنه حجّه شرعیه لأنّ الشارع جعل لها الحجیّه بمعنی المنجزیه والمعذریه.

٣ – الحجیّه بمعنی الطریقیه والکاشفیه عن الواقع، فخبر الثقه حجّه، یعنی أنّه طریق شرعی إلی الواقع وکاشف عن الحکم الواقعی ومقام الثبوت.

۴ – الحجیّه بمعنی الأمر الاعتباری والجعلی، فهذا الشیء مثلاً حجّه شرعاً أی أنّ الشارع جعل له الحجیّه، ففی موءدی خبر الثقه فالشارع یعتبر الحکم

الظاهری مماثلاً للواقع، مثلاً عندما ینقل زراره عن الإمام الصادق علیه السلام قوله : تجب صلاه الجمعه فی زمان الغیبه، فالشارع فی هذا الموردقد اعتبر موءدی خبر زراره وهو الوجوب الظاهری لصلاه الجمعه مماثلاً للواقع،

إذن فالحجیّه تعنی ما یقبل الجعل والاعتبار شرعاً، فوجوب صلاه الجمعه مماثل للواقع وقابل للاعتبار الشرعی.

وحینئذٍ إذا قلنا إنّ المراد من الحجیّه معنی الأوّل وهو المنجزیه والمعذریه العقلیه فهی غیر قابله للاستصحاب، لأنّ هذه الحجّه جزء من الأحکام العقلیه والأحکام العقلیه غیر قابله للشک حتّی یمکن اجراء الاستصحاب ویقال بأنّ هناک یقین سابق وهو مشکوک فعلاً فنستصحب، لأنّ الشک فی مورد الأحکام العقلیه مساوق لعدم ذلک الشیء، وعلیه فإنّ أرکان الاستصحاب غیر تامه فی المقام فلا یجری الاستصحاب.

وإذا أخذنا بالاستصحاب بمعنی المجعول الشرعی للحجیّه فهنا یجری الاستصحاب عند الشک من قبیل حجیّه شهاده الشاهد وحجیّه إخبار ذی الید ومن قبیل حجیّه فتوی المجتهد وحجیّه خبر الثقه، لأنّ هذه الحجیات قابله للجعل والاعتبارالشرعی، وعندما

تکون کذلک فهی قابله للاستصحاب، ففی زمان حیاه المجتهد کانت

فتواه حجّه شرعیه والآن نشک فی ذلک فنستصحب.

یقول الإمام علیه السلام : «إنّهم حجّتی علیکم»فقد جعل الإمام الحجّیه لقول

ص: ۱۰۴

الفقيه، وعندما تكون الحجيّه مجعوله شرعاً فعند الشك فی بقائها يمكن اجراء الاستصحاب.

وأمّا لو كانت الحجيّه بمعنی الطريقيه والكاشفيه عن الواقع ولو أن هذاالكشف فی مورد الدليل الظنّی بمعنی تتميم الجعل والكشف الناقص، فمثل هذه الحجيّه قابله للجعل والاعتبار، وهنا أيضاً يجری الاستصحاب عند الشك، فرأی

المجتهد حجّه من باب الطريقيه وقد جعله الشارع حجّه وطريقاً إلی الواقع كما أن خبر الثقه طريق إلی الواقع فكذلك الفتوی طريق إلی الواقع، غايه الأمر أنّ

الروايه طريق إلی الواقع فی الاُمور الحسيه كالاخبار عن موت أو حياه زيد،والفتوی طريق إلی الواقع فی الاُمور الحدسيه وبما يراه المفتی.

والدليل علی هذا المدّعی وأنّ فتوی المجتهد حجّه أی أنّها طريق وكاشف عن الحكم الإلهی الواقعی، سيره العقلاء، فالعقلاء يرون أنّ الفتوی طريق إلی الواقع مثل رأی الطبيب فی علاج المريض وبيان الدواء الذی ينبغی علی المريض تناوله،فكلام الطبيب لدی العقلاء كاشف عن الواقع، ولذلك فالشخص الذی لا يعمل بقول الطبيب ولا يهتم لنظره ورأيه فإنّه يبتلی بزياده المرض ويقع مورد ذمّ العقلاء

فی تركه للعمل بقول الطبيب، وإذا عمل المريض بقول الطبيب ولم ينفعه الدواءفحينئذٍ يكون معذوراً لدی العقلاء، غايه الأمر أنّ الفتوی لها كاشفيه عن الواقع من حيث الجعل والاعتبار، أی أن كاشفيتها ليست ذاتيه بل جعليه

واعتباريه، وعندما تكون كاشفيه الفتوی قابله لجعل واعتبار الشارع، فحينئذٍتكون قابله للاستصحاب فی مورد الشك.

الحيثيه التعليليه والتقييديه:

هنا يطرح هذا السؤال: هل يمثّل حدوث رأی المجتهد حيثيه تعليليه للحجيّه بأن يكون حدوث الفتوی علّه وواسطه لثبوت الحجيّه لرأی المجتهد، أو أنّها حيثيه تقييديه بحيث إنّ الحجيّه حدوثاً وبقاءاً تدور مدار وجود الرأی والفتوی ؟

يری الآخوند فی الكفايه فی بحث الاجتهاد والتقليد أنّ رأی المجتهد بالنسبه للحجيّه هو حيثيه تقييديه ولها موضوعيه لحجيّه رأی المجتهد حدوثاً وبقاءاً، ومن جمله الأدله التی استدل بها فی المقام، انتفاء الحجيّه عند انتفاء الرأی

والفتوی، مثلاً إذا عرضت علی المجتهد عوارض بسبب كهوله السنّ من قبيل المرض والجنون وفقد علمه واجتهاده، فإنّ حجيّه رأيه ستزول عنه بالإجماع، وكذلك عند

الموت، فبالرغم من أنّ النفس الناطقه باقيه عقلاً، ولكنها عرفاً معدومه بعدالموت، والرأی متقوم بالنفس الناطقه وعندما تنعدم النفس الناطقه فإنّ الرأی ينعدم أيضاً، وهكذا تنتفی حجيّه رأی الميّت ولا يجری حينئذٍ استصحاب بقاء

الحجيّه لأنّ ذلك من قبيل السالبه بانتفاء الموضوع كما تقدّم بيانه.

ولكن سبق وأن أوردنا بعض الإشكالات على نظر الآخوند منها:

أوّلاً :إنّ استصحاب حجيّه رأى الميّت يجرى بعد الموت، لأنّ شروط وأركان

الاستصحاب متوفره وهى اليقين السابق بالحجّيه والشك اللاحق.

ثانياً :بالنسبه لعروض الهرم والنسيان والجنون على المجتهد فإنّ ملكه الاجتهاد ستتعرض للزوال وفى هذه الصوره لا يكون رأيه حجّه لأنّه غير مجتهد فعلاً وحكمه حكم العامى لا حكم العالم.

والنتيجه :لا توجد ملازمه بين عدم حجّيه زوال الرأى بالعوارض وعدم حجّيه فقدان الرأى بالموت.

أمّا القول المقابل لقول الآخوند المتقدّم فهو أنّ حيثيه الفتوى تعليليه لثبوت حجّيه رأى المجتهد، كما فى الحيثيه التعليليه فى الروايه لثبوت الحجّيه لقول الراوى، ومن هنا فإنّ حجّيه الخبر لا ـ تدور مدار بقاء حياه المخبر، فكذلك حجّيه الفتوى لا تدور مدار حياه المجتهد.

الجواب :إنّ الدليل على حجّيه رأى المجتهد أمّا دليل نقلى أو عقلى، أمّابالنسبه للدليل العقلى فإنّ العقلاء يرون أنّ الفتوى كاشفه عن الواقع وحالهاحال كاشفيه خبر الثقه عن الواقع، والعقلاء لا يرون أن موت المخبر يوجب سقوط

حجّيه خبره، وكذلك بالنسبه للفتوى فإنّ موت المفتى لا توجب سقوط حجّيه وكاشفيه الفتوى عن الواقع. لأنّ مناط الحجّيه عند العقلاء هو الكاشفيه عن الواقع وهذا

المناط متوفر فى فتوى المجتهد سواءً فى زمان حياته أم بعد موته، والقائل بوجود الفرق بين كاشفيه الخبر وكاشفيه الفتوى يحتاج إلى دليل لاثبات مطلوبه.

والشاهد على أنّ رأى المجتهد الميّت كاشف عن الواقع ما نراه من تعليم وتعلّم الناس من خلال مطالعه آراء الأموات وكتبهم، فإذا لم يكن رأى الميّت كاشفاً عن الواقع وكان مخالفاً للواقع فلماذا يرجع الأطباء لحدّ الآن إلى كتاب القانون لابن سينا والذى ألفه قبل ألف سنه ويعملون بما ورد فيه من آراء ونظريات؟

وهكذا بالنسبه للعمل بفتوى المجتهد فالعقلاء يرجعون إلى فتوى المجتهدويعملون بها لأنّهم يعتقدون بأنها كاشفه عن الحكم الشرعى الواقعى ولا يختلف الأمر فى نظرهم فى أن يكون المجتهد حيّاً أو ميّتاً من حيث توفر المناط

والكاشفيه عن الواقع، إلاّـ إذا توفرت بعض العوارض المانعه من حجّيه فتوى الميّت من قبيل أعلميه الحىّ أو كون فتوى الحىّ مطابقه للاحتياط، ففى هذه الصوره يرجحون العمل بفتوى الحىّ من باب العمل بالاحتياط، لأنّ العمل

بالاحتياط يضمن للمكلّف فراغ الذمّه اليقينى بينما العمل بالفتوى يتضمن فراغ الذمّه الظنّى.

النتيجه :إنّ سيره العقلاء جاريه على عدم اشتراط حياه المجتهد فى جوازالتقليد، فالعقلاء يرون أنّ رأى العالم كاشف عن الواقع وعن الحكم الإلهى مطلقاً.

وأمّا بالنسبه للدليل النقلى من الآيات والروايات الشريفه فكذلك نرى أنّ الرجوع لنظر رواه الحديث مطلق وليس مشروطاً بحياه

المرجوع إليه، ولذلك عندمايسأل الراوى الإمام عليه السلام عمّن يأخذ معالم دينه، فيجيبه الإمام : خذ

ص: ١٠۶

من یونس بن عبدالرحمن، زکریا بن آدم، محمّد بن مسلم و... وأنهم مأمونون فی الدین والدنیا. وهذا الکلام للإمام المعصوم علیه السلام ظاهر فی طریقیه أخذمعالم الدین والعمل بقول الراوی مطلقاً.

إن قلت :إذا عرضت بعض العوارض للمجتهد کالهرم والجنون والنسیان فلا یجوزتقلیده بالإجماع، وبطریق أولی إذا عرض له الموت فإنّ رأیه یسقط عن الحجیّه،لأنّ عوارض الکهوله والنسیان تجمد جمیع قواه الإدراکیه، وفی حال الموت فإنّ

جمیع مشاعر الإنسان وأحاسیسه ستبطل عن الفاعلیه، فعندما لا تکون فتوی المجتهد حجّه بعروض الکهوله والنسیان، فإنّ سقوط الحجیّه بعروض الموت یکون

بطریق أولی.

الجواب : أوّلاً :إنّ هذا الإجماع غیر تام، لأنّ هذه المسأله لم تبحث فی کتب قدماء الأصحاب وأنّه إذا عرض علی المجتهد النسیان والکهوله فإنّه یخرج بذلک عن صلاحیه التقلید فهذه المسأله طرحت فی کتب المتأخرین فقط، ولذلک فإنّ

انعقاد صغری الإجماع مورد تأمل.

ثانیاً :علی فرض ثبوت الإجماع فلا یمکن إثبات الأولویه القطعیه فی المقام،لأنّ الإنسان الناسی والمجنون لیس له صلاحیه التقلید، لأنّ التقلیدیجب أن یکون للمجتهد، ومن زالت عنه ملکه الاجتهاد فلیس بمجتهد فعلاً ولا

تشمله أدله جواز التقلید حیث إنّ موضوعها رجوع الجاهل إلی العالم لا رجوع الجاهل إلی الجاهل، وعلیه فإنّ هذه المسأله خارجه عن مورد البحث تخصصاً.

إن قلت :إنّ ملکه العالمیه لا تزول عن العالم بطرو عوارض الهرم والنسیان،لأنّ ذلک لا ینسجم مع لطف الباری تعالی بحیث إنّ الإنسان الذی قضی عمره فی متراس العلم والتعلم وبذل الجهود المضنیه حتّی صار مجتهداً ولکن فجأه تزول عنه ملکه الاجتهاد.

الجواب :إنّ جمیع عالم الوجود یعتبر من فیض اللّه تعالی وکلّ ما فی الکون من الملک والملکوت بیده وملکه وأنّ الفیض الإلهی لا ینقطع لحظه واحده عن الکائنات، وفی ذات الوقت فإنّ هذا الفیض قابل للزوال عن بعض المخلوقات لأنّ اللّه تعالی حکیم علی الاطلاق وعالم بعواقب الاُمور، فلو سلب فیضه من بعض الأشخاص بسبب وجود حکمه فی ذلک فإنّه لیس خلافً اللطف بل هو عین اللطف وعین

اقتضاء الحکمه الإلهیّه.

إن قلت :مع الشک فی بقاء حجیّه قول المیّت فإنّ استصحاب الحجیّه غیر تام، لأنّ الاستصحاب یجب أن یکون له أثر شرعی أو حکم شرعی أو موضوع شرعی حتّی یترتب علیه الأثر الشرعی، وفی المقام فإنّ رأی المجتهد یسقط بالموت عرفاً ولذلک لا یقبل الشک فیه وفی بقاء الحجیّه.

وعلى فرض جريان الاستصحاب فإنّ الحكم الـذى يستصـحب فى هذا المقام إمّا أن يكون حكماً واقعياً أو حكماً ظاهرياً، ولكن الشك فى الحكم الواقعى إمّا أن يكون بلحاظ

نسخ ذلك الحكم كما فى مورد نسخ الشرائع السابقه، أو الشك فى بقاء الحكم بلحاظ انتفاء قيد وشرط فى الحكم، وإلّا

ص: ۱۰۷

إذا لم ينسخ الحكم وكانت الشروط متوفره فلا معنى للشك فى الحكم حينئذٍ، وعلى ضوء ذلک فلا يوجد احتمال النسخ فى رأى المجتهد حتّى يقال بوجود الشک فى

حجيّته ويستصحب بقاء الحجيّه.

وكذلک لا ـ يجرى استصحاب الحكم الظاهرى، لأنّ أدله حجيّه الفتوى ليست ناظره إلى جعل الحكم الظاهرى فى مورد رأى المجتهد، بل إنّ هذه الأدله إمضاء لطريقيه

وكاشفيه الفتوى وفى مقام إمضاء سيره العقلاء برجوع الجاهل إلى العالم وكاشفيه الرأى والفتوى عن الواقع. وعندما لا تكون الفتوى مجعوله للحكم الظاهرى فإنّه عند الشک لا يجرى استصحاب بقاء الحكم الظاهرى أيضاً.

الجواب : أوّلاً ـ:إنّ استصحاب بقاء رأى المجتهد بعد الموت هو موضوع الحكم الشرعى وهو جواز تقليد العامى، بمعنى أنّ العامى كان يجوز له تقليد المجتهدقبل موته، وبعد الموت نشک فى الجواز ونستصحب جواز تقليد العامى برأى الميّت.

ثانياً :يمكن القول فى المقام بأنّ الحجيّه بمعنى المنجزيه والمعذريه الشرعيه،فعندما يكون رأى الفقيه منجزاً شرعاً عند الإصابه ومعذراً عن الخطأ، فحينئذٍتكون لحجيّه الرأى منجزيه ومعذريه شرعاً وقابله للجعل والاعتبار الشرعى،

والشىء القابل للجعل والاعتبار الشرعى فإنّه عند الشک يجرى استصحاب ذلک الحكم والأثر الشرعى المترتب عليه.

النتيجه : فى مورد اتفاق فتوى الميّت والحىّ وكذلک فى مورد عدم احراز مخالفه فتوى الحىّ لفتوى الميّت فإنّ رأى الميّت حجّه وذلک لوجوه متعدده :

أوّلاً :بحكم استصحاب الحجيّه.

ثانياً :بحكم سيره العقلاء فى رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً سواءً كان العالم حيّاً أم ميّتاً، فالعقلاء يرون جواز الرجوع إلى رأيه.

ثالثاً :إنّ النصوص الشرعيه مطلقه فى هذا الشأن وفى أخذ معالم الدين من العالم.

رابعاً :إنّ الأدله اللفظيه كآيه النفر وآيه السوءال التى ادّعى أنّها رادعه عن سيره العقلاء فى الرجوع إلى قول الميّت غير تامه، لأنّه:

أوّلاً :إنّ هذه الأدله لا تدلُّ على اثبات حجيّه فتوى الفقيه.

وثانياً :على فرض دلالتها على حجيّه قول الفقيه فإنّ هذه الآيات والروايات ليست أوامر مولويه بل هى ارشاديه، أى ارشاد لحكم العقل وسيره العقلاء، وهذه الأدله فى مقام إمضاء الحكم الشرعى.

خامساً :لم يرد فى سياق الأدله اللفظيه أنّ حجيّه الفتوى مشروطه بحياه المجتهد، فلا يوجد مفهوم لهذه الأدله بأنّ فتوى المجتهد الميّت لا ـ طريقيه لهاللواقع، وعليه ففى صوره تساوى الفتويين وتساوى الفضيله العلميه للمجتهدين فإنّ فتوى المجتهد حجّه

وبإمكان المقلد اختيار فتوى الميّت للعمل بها، أى أنّه مخيّر عملاً بين تقليد الحيّ أو الميّت.

ص: ١٠٨

هـذا تمام الكلام فی مورد توافق الفتويين للمجتهد الحیّ والميّت فی حال تساويهم فی الفضـيله العلميه، والنتيجه: الحكم بالتخيير العملی للمقلد وأن كلا هاتين الفتويين حجّه بمقتضی أدله حجيّه قول الفقيه.

اختلاف الفتاوی فی المسأله:

أمّا فی صوره اختلاف الفتاوی فمقتضی حكم العقل التساقط، لأنّ أدله حجيّه الفتوی لا تشمل مورد الاختلاف لأنّ ذلک يوءدی إلی الجمع بين النقيضين.

وأمّـا الأخـذ بأحـدهما المعيّن فهو ترجيـح بلاـ مرجـح، وأخـذ واحـد لاـ بعينه فليس له وجود خارجی، فعنـدما تكون جميع طرق الامتثال الشرعی والعقلی فی المقام مسدوده فلا يبقی إلّا التخيير بينهما والاكتفاء بالامتثال الظنّی والامتثال

الاحتمالی.

الجواب :إنّ الوجوب التخييری فی المقام لا ينحصر بالوجوه المذكوره آنفاً،أوّلاً: إذا كان لأحدهما مرجح علی الآخر كأعلميه أو الموافقه مع الاحتياط فالمتعيّن عقلاً هو العمل بقول الأعلم.

ثانياً :إذا لم يكن هناک مرجح فی المقام فمقتضی القاعده عقلاً التساقط كما تقدّم.

ثالثاً :بالنسبه للفتويين المختلفين لا يوجد تسالم واجماع عند الأصحاب علی التخيير، وهذا الكلام إنّما طرح فی كتب المتأخرين ولا يوجد فی كلام قدماءالأصحاب.

وأمّـا مـا يسـتدل به علی التخيير فی مورد الخبرين المتعارضـين فی صوره عـدم وجودمرجـح، فـالتخيير بين الفتويين المتعارضتين يستند علی وحده المناط، فمناط

حجيّه الخبر الظنّ الخـاصّ، وهكـذا فيمـا نحن فيه من المنـاط فی الفتـوی، ولـذا يمكن القول بمقتضـی وحـده المنـاط فی مورد الفتويين المتعارضتين العمل بالتخيير فی الفتوی أيضاً.

ولكن وحـده المناط غير تامه فی المقام لأنّ المناط فی مورد الخبرين المتعارضـين هو النصّ وهو الدليل علی التخيير حيث يقول الإمام إذا لم يكن هناک مرجح إذن فتخير.

وأمّـا فی مورد الفتويين المتعـارضتين فلاـ يوجـد نصّ علی التخيير، ثمّ إنّه لايوجـد اطلاـق فی الروايـات المتعـارضه حتّی يمكن التمسـک به فی مورد الفتوی أيضـاً، لأـنّ مورد السوءال من الإمـام فی خصوص الروايات المتعارضه وما هی وظيفه المكلّف فی هذه الصوره، لا أنّ السوءال فی مورد الفتويين

المتعارضتين.

يقول الإمـام : إذا لـم يكن لأـی منهمـا مرجـح علی الآخر بلحاظ الافقهيه، والاعـدليه، والاورعيه، والأوثقيه، والشـهره، إذن فتخير.

والتمسك بهذا

ص: ١٠٩

المضمون فی غیر مورد الروایه یحتاج إلی وحده المناط وإثبات قطعیه المناط حتّی یمکن القول بأنّ الروایه بما أنّها مفیده للظنّ الخاصّ فهی حجّه وهکذا فی مورد الفتوی بما أنّها تفید الظنّ الخاصّ فهی حجّه، فی حین أنّه یحتمل أنّ

الروایات إنّما صارت حجّه من باب التعبّد لا من باب إفاده الظنّ الخاصّ. وعلیه فإنّ هذا المناط فی مورد تعارض الفتویین لیس بقطعی.

إن قلت :إن مقتضی القاعده فی مورد تعارض الفتویین هو الاحتیاط وهذاالاحتیاط ساقط بلحاظ العسر والحرج، وحینئذٍ فإنّ وظیفه العامی فی مورد اختلاف الفتاوی هو التخییر.

الجواب :إذا کان معیار قاعده الحرج هو الحرج النوعی فنقول إنّ اختلاف الفتوی یمکن أن یتسبب فی الحرج لنوع الناس فهذا الکلام له وجه، لأنّ نوع الناس وغالبیه الأفراد الذین یبتلون بتلک الفتاوی یکون الاحتیاط بالنسبه لهم حرجی

ولذلک فهو ساقط.

وأمّا إذا کان المعیار هو الحرج الشخصی فالاحتیاط فی المسائل المبتلی بها لایورث الحرج للأشخاص، مثلًا الشخص الذی لا یبتلی بمسأله الحجّ والجهاد والطلاق

و... فهذه الموارد لا یکون الاحتیاط فیها حرجی علیه ما لم یبتل بها،والمقدار الذی یبتلی به من هذه المسائل

لایکون الاحتیاط حرجیا علیه.

وعلیه فمع وجود امکان الاحتیاط لا وجه للتخییر والامتثال الاحتمالی، لأنّ الاحتیاط یتضمن الامتثال الیقینی وفراغ الذمّه الیقینیه، وفی التخییر هناک امتثال احتمالی لفراغ الذمّه، ولاشک أنّ الیقین بفراغ الذمّه أرجح من احتمال

فراغ الذمّه.

النتیجه :فی مورد الفتویین المتعارضتین إذا کان لأحدهما مرجح فنعم المطلوب وهو مقدّم علی الآخر، وإذا لم یکن هناک مرجح فمقتضی القاعده التساقط عقلًا

وفی هذه الصوره فإنّ وظیفه المکلّف العمل بالاحتیاط.

مثلاً ـ إذا افتی أحد المجتهدین بوجوب قراءه السوره فی الصلاه، وافتی المجتهد الآخر باستحباب قراءه السوره فی الصلاه، فمقتضی الاحتیاط الإتیان بالسوره فی الصلاه، أو إذا افتی أحدهما بوجوب الإتمام فی الصلاه فی مسافه أربعه فراسخ وافتی المجتهد الآخر بجواز القصر فی هذه المسافه، ففی هذا الموردیکون مقتضی الاحتیاط الجمع بین التمام والقصر فیجب علیه أن یصلی قصراً وتماماً.

إذن یمکن القول أن مقتضی القاعده فی مورد الفتویین المتعارضتین التساقط مع عدم وجود المرجح، وحینئذٍ فإنّ وظیفه

المكلّف هی العمل بالاحتیاط لا التخییر.

سیره المتشرعه علی جواز تقلید المیّت:

الـدلیل الآـخر علی جواز تقلیـد المیّت سـیره المتشـرعه، فلاـ شکّ أن کبار الأصـحاب فی زمان حضور الأئمّه علیهم السـلام مثل زراره، محمّد بن مسلم، أبی

ص: ۱۱۰

بصير و...، كانوا مرجعا للناس وكان الناس يرجعون إليهم فى تعلم المسائل الشرعيه، وكذلك لم يتوقف العمل بفتواهم بعد موتهم حيث كان الناس يعملون بفتواهم فى حال حياتهم وبعد موتهم حيث كانوا يرجعون إلى رواياتهم التى

دوّنوها فى كتبهم، فإذا لم يكن البقاء على فتوى المجتهد جائزاً فيجب على الناس فى ذلك الوقت ترك العمل بفتوى أصحاب الأئمّه عليهم السلام بعد موتهم،ولكن لم يرد فى كلام المعصوم منع الناس عن ذلك فى زمان حضورهم، ولو صدر مثل هذا المنع لوصل إلينا، فعدم وصول المنع يكشف عن أنّ مسلك الأصحاب والمتشرعه هو العمل بفتاوى الأصحاب بعد موتهم أيضاً وأنّ سيره المتشرعه هذه مستوحاه من الشارع نفسه، فمن عدم منع الشارع نكشف ونحرز أن هذه السيره مستوحاه من الشارع نفسه، وعليه يمكن القول على أساس هذه السيره للمتشرعه بأن فتوى الميّت حجّه.

ولكن أشكل على هذا البيان من وجوه :

نقد ومناقشه:

أوّلاً :يمكن أن يقال إنّ حجيّه سيره المتشرعه ليست دليلًا مستقلًا فى مقابل سيره العقلاء، وسيره العقلاء تقوم على العمل بالخبر سواءً كان المخبر حيّاً أم ميّتاً، فالعقلاء لا يشترطون حياه الخبير للعمل بقوله، إذن فسيره المتشرعه

ليست دليلًا مستقلًا ومنفصلًا عن سيره العقلاء.

ثانياً :إنّ الناس كانوا يعملون بقول الأصحاب فى زمان الأئمّه عليهم السلام بلحاظ نقل الأصحاب لقول الإمام المعصوم عليه السلام فالناس كانوا يعملون بالروايه وبقول المعصوم لا بقول الأصحاب وما يستنبطونه من أحكام شرعيه، ومورد البحث العمل برأى الأصحاب بعد الموت لا بروايه الأصحاب، وسيره المتشرعه جاريه على العمل بروايه الأصحاب لا برأى الأصحاب.

ثالثاً :على فرض القول بأنّ سيره المتشرعه جاريه على العمل بقول الأصحاب من باب الرأى والفتوى، ولكن ذلك بلحاظ كون رأيهم مفيداً للقطع والاطمئنان، وهذا

القطع والاطمئنان حجّه عقليه وعقلائيه، والبحث فى مورد جواز التقليد وأنّ التقليد عباره عن تبعيه قول المفتى تعبداً ولو لم يكن مفيداً للقطع والاطمئنان بل كان يورث الظنّ بالواقع بل ولو كان الظنّ على خلافه فهو حجّه.

بل إذا أحرز أنّ فتوى الأصحاب فى زمان الأئمّه لا يحصل منها القطع ولاالاطمئنان فإنّه مع ذلك ينبغى عليه العمل برأيهم تعبداً، فإذا كانت سيره المتشرعه على هذا المنوال فالاستدلال بها له وجه، ولكن مثل هذا الاحراز مشكل.

رابعاً :إنّ المتشرعه يعملون بفتوى الأصحاب من باب أنّ فتوى الميّت موافقه لفتوى الحىّ، وأدله حجيّه الفتوى كافيه للدلاله على الجواز ولا يحتاج إلى التمسك بسيره المتشرعه، والإشكال فى جواز البقاء على تقليد الميّت فى

المسائل الخلافيه واثبات سيره المتشرعه فى هذا المورد وارد.

ومن جمله ما استدل به على حجيّه فتوى الميّت، اطلاق روايه محمّد بن يعقوب حيث يسأل عدّه مسائل من الإمام صاحب الزمان

علیه السلام ، فیقول الإمام فی جوابه

: «وأمّا الحوادث الواقعه فأرجعوا فیها إلی رواه حدیثنا فإنّهم حجّتی علیکم

ص: ۱۱۱

وأنا حجّه اللّه عليهم». فمفاد هذه الروايه مطلق حيث يتضمن لزوم الرجوع إلى المجتهدين والفقهاء فی المسائل الحادثه ويشمل المجتهد الحیّ والميّت، حيث يصدق على المسأله «أمّا الحوادث الواقعه فأرجعوافيها إلى رواه حديثنا».

ومن جهه الموضوع فإنّ كلّ مجتهد هو راوٍ للحديث وليس العكس فليس كلّ راوٍ مجتهد.

المهم أنّ المرجوع إليه فی هذه الروايه مطلق ويشمل الراوی والفقيه، الحیّ والميّت، ولو كان فی الابتداء اسناد الحجيّه فی هذه الروايه للراوی نفسه ولكن فبمقتضی القرينه الحاليه والعقليه فإنّ ذلک يعنی حجيّه الروايه نفسها لا حجيّه الراوی.

وكذلک بالنسبه للمجتهد فالمراد حجيّه الفتوی لا حجيّه المجتهد نفسه. والمقصودمن الروايه التعليل بشكل مطلق حيث يقول الإمام عليه السلام : «وأمّا الحوادث الواقعه فأرجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنّهم حجّتی عليكم»،والمراد من الحجيّه هنا موضوعيه الروايه وفتوی الراوی لا حجيّه الراوی نفسه.

الجواب :إنّ هذه الروايه من حيث السند ضعيفه ومرسله وكذلک من حيث الدلاله مورد تأمل واجمال، إذن فلا يمكن التمسک بهذه الروايه لإثبات حجيّه قول الراوی وحجيّه قول الفقيه.

النتيجه :توصلنا لحدّ الآن فی هذا البحث لاُمور :

أوّلاً :فی صوره تساوی علمی المجتهدين وتوافقهما فی الفتوی فإنّ مقتضی أدله حجيّه الفتوی شمولها للفتويين المتساويين سواءً كان كلا المجتهدين حيّين أوكان أحدهما حياً والآخر ميّتاً، وكذلک فی مورد الشک فی توافق الفتويين، فما لم يحرز مخالفه أحداهما للاُخری فإنّ كلا الفتويين حجّه بمقتضی استصحاب عدم المخالفه وبحكم سيره العقلاء الممضاه من قبل الشارع، فسيره العقلاء جاريه على الرجوع إلى كلّ واحد من الخبيرين ما دام لم يحرز اختلافهما.

الثانی :إن فتوی المجتهد الميّت حجّه لاستصحاب بقاء الحجيّه.

الثالث :إن سيره العقلاء الممضاه شرعاً حاكمه برجوع الجاهل إلى العالم مطلقاًسواءً كان حيّاً أم ميّتاً.

الرابع :إن توهم أنّ النصوص الشرعيه كآيه النفر وآيه السوءال رادعه عن السيره العقلائيه فی المقام ليس له وجه، لأنّهأوّلاً :أن هذه الأدله لا تدلُّ على اثبات حجيّه فتوی المجتهد، وثانياً :على فرض دلالتها فإنّها ليست بياناً

مولوياً وتعبدياً للشارع بل هی ارشاد لحكم العقل وسيره العقلاء فی جواز رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً.

الخامس :إنّ الأدله اللفظيه لا تتضمن بأنّ حجيّه فتوی المجتهد مشروطه بحياه المجتهد وليس لهذه الأدله مفهوم، ففی صوره تساوی الفتويين يكون كلاهما حجّه

والمقلد مخيّر فى العمل بالرجوع إلى فتوى المجتهد الحىّ أو الرجوع إلى فتوى المجتهد الميّت.

السادس :فى صوره اختلاف الفتويين فإنّ أدله حجيّه الفتوى لا تشملهما لأنّ ذلک من الجمع بين المتناقضين وهو محال، وشمول أحداهما المعيّن ترجيح بلا مرجح،

وشمول أحداهما لا بعينه ليس له وجود خارجى، إذن فمقتضى القاعده التساقط عقلاً والمرجع الاحتياط إن لم يكن لأحدهما ترجيح من خلال الأعلميه أو

المطابقه للاحتياط وإلاّ فهو المتعيّن عقلاً وشرعاً.

السابع :الحكم بالتخيير فى صوره اختلاف الفتويين ليس مورد تسالم واجماع،لأنّ الحكم بالتخيير لم يكن له وجود فى كلام قدماء الأصحاب وإنّما طرحت هذه المسأله فى كلام المتأخرين.

استدل للتخيير فى المقام بما ورد من التخيير فى الخبرين المتعارضين وذلک بوحده المناط، فمناط الحجيّه فى الخبرين المتعارضين حصول الظنّ الخاصّ بالحكم وهذا المناط موجود فى الفتويين المتعارضتين، وحينئذٍ نحكم بالتخييرفى باب الإفتاء.

الجواب :إنّ الحكم بالتخيير فى الخبرين المتعارضين إنّما هو بسبب وجود النصّ حيث يسأل الراوى الإمام عن الوظيفه فى الخبرين المتعارضين، فيقول الإمام :

لولم يكن لأحدهما مرجح كالأفقهيه والأعدليه والاصدقيه فى الحديث والأورعيه والشهره، إذن عليک بالتخيير بالعمل بأحداهما، ولا يوجد مثل هذا النصّ فى مورد تعارض الفتويين، فالقدر المتيقن من العمل بالتخيير إنّما هو فى موردالروايتين المتعارضتين هذا أولاً....

وثانياً :يحتمل حجيّه الروايات تعييناً أو تخييرياً لأجل التعبد الشرعى لابلحاظ حصول الظنّ، وحينئذٍ لم يثبت المناط فى مورد الفتويين المتعارضتين.

الثامن :لقائل أن يقول فى مورد اختلاف الفتويين أنّ مقتضى القاعده العمل بالاحتياط، ولكن بما أنّ الاحتياط حرجى فتكون النتيجه التساقط وحينئذٍ تكون وظيفه العامى العمل بالتخيير وكفايه الاطاعه الاحتماليه. نقول : إن كان

معيار الحرج فى الاحتياط هو الحرج النوعى فله وجه إذ إنّ غالبيه أفرادالمكلّفين المبتلين بالمسائل الشرعيه هو أن يكون الاحتياط حرجياً عليهم، وأمّاإذا قلنا بأنّ معيار الحرج فى الاحتياط هو الحرج الشخصى فربّما لا يكون المكلّف مبتلياً بأغلب المسائل الشرعيه كمسائل باب الحجّ والنكاح والطلاق والعتاق والجهاد و...، وفى بعض المسائل التى يبتلى بها المكلّف فإنّ الاحتياط ليس بحرجى عليه.

التاسع :وخلاصه البحث فى مورد اختلاف الفتويين إن لم يكن لأحدهما مرجح فمقتضى القاعده التساقط عقلاً ووظيفه المكلّف حينئذٍ العمل بالاحتياط.

العاشر :وقد استدل على حجيّه فتوى الميّت بسيره المتشرعه، ولا ريب أنّ الناس

ص: ۱۱۳

كانوا فى عصر الأئمّه عليهم السلام يعملون بفتوى زراره ومحمّد بن مسلم وأبى بصير وأمثالهم، وهذا العمل لم يكن منحصراً فى عصر حياتهم ولم يكن مشروطاًبحياتهم، والأئمّه عليهم السلام لم يردعوا عن العمل بعد موت الأصحاب وإلّالوصل إلينا، إذن فمن عدم الردع تثبت حجيّه فتوى الأصحاب بعد موت المفتى، ومن عدم الردع نكتشف حجيّه فتوى الأصحاب والفتوى بعد موت المفتى.

الجواب : أوّلاً :إن سيره المتشرعه ليست مستقله عن سيره العقلاء، وعلى فرض أنّها مستقله فهى موءيده للسيره العقلائيه وحكم العقل.

ثانياً :إنّ الناس كانوا يعملون فى عصر المعصوم بفتوى الأصحاب باعتبارهم ناقلين لكلام الإمام عليه السلام لا باعتبار أنّهم كانوا مفتين للحكم الشرعى وكانوا يستنبطون الحكم من الروايات، وحجيّه الروايات ليست مشروطه بحياه

الراوى فهذا الكلام خارج عن البحث فى حجيّه فتوى الميّت.

ثالثاً :إنّ العمل بقول الأصحاب باعتبار كاشفيته عن الواقع وعن الحكم الواقعى وحدوث القطع والاطمئنان بالحكم الواقعى من قول الأصحاب ولذلك فهو حجّه مطلقاً.

أمّا الكلام فى حجيّه الفتوى وجواز التقليد فهو حجّه تعبديه حتّى لو لم يحصل للمقلد القطع والاطمئنان بالحكم الواقعى من فتوى الفقيه، فليس المناط فى حجيّه قول الأصحاب هو المناط فى حجيّه الفتوى.

رابعاً : يحتمل أن يكون عمل المتشرعه بفتوى الأصحاب بعد موتهم باعتبار توافق فتوى الميّت مع فتوى الحىّ، وصحّه العمل حينئذٍ ليست بسبب سيره المتشرعه بل إنّ

أدله حجيّه الفتوى كافيه لصحّه العمل بقول الميّت لأنّ فتواه موافقه لفتوى الحىّ وهى مشموله لاطلاق أدله حجيّه الفتوى.

الحادى عشر :يمكن التمسك بروايه محمّد بن يعقوب فى حجيّه فتوى الميّت : «وأمّاالحوادث الواقعه فأرجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنّهم حجّتى عليكم وأنا حجّه

اللّه عليهم»، واطلاق هذه الروايه يدلُّ على حجيّه روايه الراوى مطلقاً، سواءًكان حيّاً أم ميّتاً.

الجواب :إنّ هذه الروايه مورد مناقشه سنداً ودلاله ولا يعتمد عليها فى المقام، وحينئذٍ نعتمد على اطلاق حجيّه فتوى الميّت بسيره العقلاء الممضاه وأصل عملى الاستصحاب واطلاق أدله التنفيذ والإمضاء، وأمّا مانعيه الإجماع والشهره فهى غير تامه كما تقدّمت الاشاره إليه، وسيأتى تفصيل الكلام عن ذلك إن شاء اللّه.

قال اللّه تبارك وتعالى

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمْ اللّه ُوَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ

يُقِيمُونَ الصَّلاَهَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاهَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»(۱)

ص: ۱۱۴

۱- سوره المائده، الآیه ۵۵.

الفصل الثالث عشر:أحكام العدول من الحيّ إلى الحيّ

أحكام العدول:

بعد أن انتهينا من البحث فى تقليد المجتهد، فهل يجوز العدول من المجتهدالحى إلى مجتهد حى آخر، أو لا يجوز ؟

وفى هذا المقام ثلاثه أقوال :

١ - المشهور ذهبوا إلى عدم جواز العدول إلّا أن يكون المعدول إليه أعلم، أويكون هناك مرجح آخر.

٢ - القول بجواز العدول، وهو ما ذهب إليه المحقّق الثانى والشهيد الثانى رحمهماالله .

٣ - القول بالتفصيل بين المسائل التى عمل بها المقلد والمسائل التى لم يعمل بها، ففى المسائل التى عمل بها لا يجوز العدول، وفى المسائل التى لم يعمل بها أو نسى أنّه عمل بها فيجوز العدول.

أمّا أدله القائلين بالجواز فاستدلوا بدليلين :

أحدهما :اطلاقات الأدله، لأنّ الدليل يقول : «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه وحافظاً لدينه ومطيعاً لأمر مولاه ومخالفاً على هواه فللعوام أن يقلدوه».

إنّ أدله حجيّه فتوى المجتهد وجواز رجوع العامى إلى العالم مطلقه ولم تقيدبعدم رجوع المقلد إلى مجتهد آخر، فأدله جواز التقليد تشمل ما إذا كان المقلد قلد مجتهداً سابقاً أو أنّه يريد الرجوع إلى المجتهد ابتداءً.

الثانى :استصحاب التخيير، لأنّ المكلّف قبل اتخاذ فتوى أحدهما كان مخيّراً فى التقليد بين هذين المجتهدين، وطبعاً مع فرض تساوى المجتهدين وتوفر شروط

الحجيّه فى كلاـ الفتويين، فعنـدما يرجع إلى أحـدهما ثمّ يشـك فى أنّ الحجيّه بـاقيه لكليهمـا تخييراً أم لاـ ؟ فيستصـحب التخيير الاستمرارى وتجرى حجيّه بقاء التخيير.

النتيجه :أنّ المقلِّد مخيّر بين البقاء على تقليد المجتهد الأوّل وبين العدول والرجوع إلى المجتهد الثانى.

نقد ومناقشه:

أمّا الإشكال الوارد على أدله القائلين بالجواز:

أوّلاًـ :إنّ الوجه الأـوّل ساقط، لأـنّه إذا كـان كلاـ المجتهـدين أو أكثر من المجتهـدين متفقين فى الفتوى فـإنّ اطلاق أدله اعتبار الفتوى تشمل جميع هذه الفتاوى ولا مانع من جواز العدول والرجوع إلى كلّ واحد منهم.

وأمّـا إذا كـان المجتهـدان مختلفين فى الفتـوى ففى هـذه الصوره لاـ تكون أدله حجيّه الفتوى مطلقه، لأـنّ أدله حجيّه الفتوى إما بحكم العقل ودليل الإنسداد أوبسيره العقلاء على جواز الامتثال الظنّى للحكم الإلهى، وحكم العقل لا يشمل حاله الاختلاف فى الفتاوى، لأنّ الجمع بين المتناقضات عقلاً محال، وهكذابالنسبه لسيره العقلاء فى مورد اختلاف الآراء والفتاوى حيث تقوم السيره على

التوقف والاحتياط لا على التخيير.

إذن فالأدله العقليه ليست مطلقه فى مورد اختلاف الفتويين بحيث تشمل كلّ منهما بنحو التخيير ابتداءً واستمراراً.

وأمّـا الأدله اللفظيه لحجيّه الفتوى من الآيات والروايات كآيه النفر وآيه السوءال فهى أيضاً لا تشـمل مورد الاختلاف فى الفتوى، لأنّه لا يمكن الجمع بين المتناقضات، مثلاً إذا كان الدليل على جواز الفتوى الأدله الخاصه وأنّ الإمام

يعيين أشـخاصاً معينين للفتوى كأبـان بن تغلب، وزكريـا بن آدم، ومحمّـد بن مسـلم،فهـذه الروايه لاـ اطلاق لها، لأنّها تقرر جواز الرجوع إلى افراد خاصين ومعينين وليس لها اطلاق شامل لكلّ فقيه وعالم.

وكذلك إذا كانت أدله الجواز عامه وتوصـى بالرجوع إلى العارف والفقيه فهى أيضاً لا تشـمل باطلاقها مورد الخلاف لأنّه جمع بين المتناقضات وهو محال، فهذه الأدله (أدله جواز الرجوع إلى الفقيه العارف بالحلال والحرام) لا تشمل

أحـدهما المعين لأنّه ترجيـح بلا مرجح وقبيح، ولا تشـمل أحداهما لا بعينه لأنّه ليس له وجود خارجى. وعليه فالدليل الأوّل على جواز العدول غير تام لاطلاقه.

وهكذا بالنسبه للدليل الثانى وهو التمسك بالاستصحاب حيث يرد عليه إشكالات متعدده :

الاستصحاب:

أوّلاً :إنّ الشـرط فی جریان الاستصـحاب اتحاد القضیه المتیقنه والمشکوکه، وهذاالشرط إنما یتحقق فیما إذا کانت هناک وحده فی الموضوع فی القضیه المتیقنه

والمشـکوکه، وفی المقـام فـإنّ هـذا الشـرط غیر محرز، لأنّ موضوع القضـیه المـتیقنه هو التخییر لمن لم تکن له حجّه فعلیه علی الحکم، وهذا الموضوع یرتفع باختیار

أحد الفتويين، لأنّ أخذ أحد الفتويين والرجوع إلى أحد المجتهدين يكون حجّه فعليه بالنسبه للمكلّف، وعليه

فإنّه لا يبقى موضوع للاستصحاب التخييرى بل إنّ الموضوع مقطوع الارتفاع.

إن قلت :إن مورد تعارض الفتويين حاله حال تعارض الخبرين، وفى تعارض الخبرين فموضوع التخيير باق على حاله حيث يقول الإمام : إذا لم يكن هناك مرجح للروايتين المتعارضتين وكانتا متساويتين من جميع الجهات إذن فتخير. وهكذا

الحال فى مورد الفتويين المتعارضتين حيث يبقى موضوع التخيير.

الجواب :إنّ موضوع استصحاب التخيير فى مورد الروايات المتعارضه له وجه، حيث إنّ الموضوع هو الأخذ بأحدهما قبل الأخذ وبعده فالروايه تدلُّ باطلاقها على التخيير (إذن فتخير) خلافاً لما نحن فيه، فالموضوع دائر بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء فإذا أخذ بأحدهما فالتخيير قطعاً مرفوع، ولذلك فلا يبقى الموضوع بعد الأخذ بأحد الفتويين حتّى يقال بأنّ أركان الاستصحاب تامه.

وعلى فرض جريان استصحاب بقاء جواز التخيير، فإنّه معارض مع استصحاب الحجّيه الفعليه وهو القول المأخوذ به، لأنّه قبل الرجوع لأحدهما كان قول كلّ منهما

حجّه تخييريه، وبعد الرجوع لأحدهما نشك فى قول المعدول إليه هل أنّه حجّه تخييريه أم لا ؟ فيجرى استصحاب بقاء التخيير ولكنه معارض مع استصحاب بقاء

الحجّه الفعليه فى فتوى المعدول عنه لأنّه عندما يتم الأخذ بفتوى من قلده فالحجّيه فعليه، فلو رجع من هذه الفتوى وأخذ بفتوى الآخر، فهل تسقط فتوى من قلّده عن

الحجّيه الفعليه أم لا ـ ؟ الأصل عدم السقوط عن الحجّيه ويبقى استصحاب الحجّيه الفعليه جارياً، وهذا هو التعارض بين استصحاب حجيه العقليه وبين التخييريه.

مضافا إلى أنّ استصحاب التخيير بنفسه أمر شأنى، لأنّ حجّيه التخريه معناهابالفرض أخذ التخيير المكلّف فى مقام العمل وفى أمر الشأنى والتعليقى لا يجرى الاستصحاب.

النتيجه :إنّ المتعين عدم جواز العدول لأنّ حجّيه الاستصحاب فى قوله : ولاتنقض اليقين بالشك، لا تشمل التعارض وعليه لا يمكن القول بجريان الاستصحاب

فى مورد التعارض بأدله حجّيه الاستصحاب والقول باستصحاب بقاء جواز التخييربعد الأخذ بأحد الفتويين المتعارضتين.

ثانياً :إنّ الاستصحاب حجّه تخييريه تعليقيه لأنّ هذا هو معنى الحجّه التخييريه فى المقام والشارع أمضى هذه الحجّيه، فلو أنّ المكلّف أختار أيّاً منهما فى مقام العمل فهو حجّه، وعليه فحجّيه الاستصحاب تخييريه تعليقيه ولا يجرى فى المقام لعدم احراز الحاله السابقه وعدم توفر أركان الاستصحاب.

ثالثاً :مع غضّ النظر عن التعارض والتمانع نشک فی اقتضاء جریان الاستصحاب وهل أنّ الاستصحاب التخییری مع وجود الحجیّه الفعلیه یجری فی المقام أم لا ؟

والصحیح عدم جریان الاستصحاب، لأنّ بعد التعین لیس موضوع للتخییر.

ص: ۱۱۷

رابعاً :بعد تعيين الحجّه الفعليه نشک فی بقاء الحجّه التخييريه وعدم بقائها،والشک فی الحجيّه عقلاً مساوق مع عدم الحجيّه.

كلام الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله :

كـان البحث فی مورد وجود فتويين للمجتهـديين تتوفر فيهمـا شـروط الحجيّه وأنّ المقلِّد مخيّر فی الأخـذ بأی واحـد منهما، إنّما الكلام بعد الأخذ بفتوى أحدهماهل يبقى التخيير على حاله ويمكن للمقلد أن يرجع إلى المجتهد الآخر ويأخذ

بفتواه أم لا ؟

وقد تبيّن سابقاً أنّ المكلّف قبل الأخذ بأحد الفتويين كان مخيّراً، وبعد الأخذبأحدهما نشک فی بقاء التخيير وعدمه، فنستصـحب بقاء التخيير. وقلنا أن هذاالاستصحاب معارض مع استصحاب الحجيّه التعيينيه الفعليه لقول المجتهد الأوّل

الذى قلده المكلّف.

وقـد أجاب الشـيخ الأنصارى رحمه الله عن هـذا التعارض بأنّ استصـحاب التخيير حاكم على استصـحاب التعيين، لأنّ الشک فی بقاء حجيّه قول المجتهد الذى قلده

سابقـاً مسـتفاد من الشـک فی بقاء التخيير وعـدمه، فقبل الأخـذ بفتوى المجتهدالـذى قلـده كان العامی مخيّراً بين تقليـده وتقليد المجتهد الآخر، وبعد التقليد

فإنّ فتوى المجتهـد الأوّل تكون حجّه فعليه للمقلد ويحتمل بواسـطه ثبوت الحجّه الفعليه للمقلد زوال التخيير، فإذا زال التخيير أو لم يكن التخيير موجودامنذ البدايه فلا يمكن استصحاب تخيير فتوى من قلده، وإن كان التخيير باقياً

فيمكن استصحاب تخيير من قلده.

إذن نشک فی الحجيّه التخييريه لقول المجتهـد الذى قلده وبقاء التخيير وعدمه،ومع وجود الاستصـحاب السـببى والتخيير قبل من مقلِّده فلا تصل النوبه للاستصحاب

التخييرى المسببى(١) .

نقد ومناقشه:

أوّلاًـ :إن قاعـده الشـک السـببى والمسـببى فی المقـام غير تامه، لأنّ استصـحاب الحجّه التخييريه متعارض مع استصـحاب الحجّه التعيينيه، ولا يوجد ضدّ يكون سببا

لضدّ آخر.

ثانيـاً :إن عـدم الحجيّه التعيينيه لازم عقلى للحجّه التخييريه ولا أثر شـرعى لها لأنّ اللازم العقلى لاستصـحاب التخيير عـدم الحجّه

التعيينيه للعامى

ص: ۱۱۸

۱- التنقیح، ج ۱، ص ۱۲۳.

والمقلد، وعندما لا يوجد أثر شرعى للاستصحاب فلا يجرى.

ثالثاً :فى مورد الفتويين المتعارضتين فإنّ كلاهما حجّه وطريق إلى الواقع،والحجّيه هنا بمعنى المنجزيه والمعذريه، والمنجزيه والمعذريه أمر عقلى لاحكم شرعى، وعندما لا يكون هناك حكم شرعى فى مورد الفتويين فلا وجه للحاكم والمحكوم بينهما.

النتيجه :مع وجود هذه الإشكالات على كلام المرحوم الشيخ الأنصارى فإنّ الاستصحاب الحاكم والمحكوم لا وجه له.

كلام المرحوم الكمبانى:

وثمه كلام للمرحوم الكمبانى فى المقام وهو أن أدله حجّيه الفتوى لا تخرج عن ثلاث حالات :

١ – إمّا أن تكون أدله حجّيه الفتوى بمثابه جعل للحكم المماثل للواقع لفتوى المجتهد، غايه الأمر أن هذا الحكم ظاهرى ومماثل للحكم الواقعى.

٢ – أو أن أدله حجّيه الفتوى يوءخذ فيها اعتبار الموضوعيه لا اعتبارالطريقيه والكاشفيه عن الواقع.

٣ – إن مدلول أدله حجّيه الفتوى تجعل الطريقيه للفتوى.

وهذه الحالات الثلاثه وارده فى مورد أدله حجّيه خبر الواحد حيث إنّ أدله حجّيه خبر الواحد إمّا أن تجعل الحكم المماثل للواقع على طبق موءدى خبر الواحد، أوتجعل الطريقيه والكاشفيه عن الواقع من موءدى خبر الواحد، أو تعتبر

الموضوعيه والسببيه لخبر الواحد.

فإن كان مفاد أدله اعتبار الفتوى جعل الحجّيه بمعنى الطريقيه فإنّ الحجّيه حكم وضعى، وأدله اعتبار الفتوى تقرر أنّ الفتوى حجّه، وهكذا فى مورد خبر الواحد

حيث يعتبر حجّه، والحجّيه حكم وضعى ويترتب عليها أمران

أحدهما :التنجيز، والآخر،التعذير.

وجهه التنجيز مترتبه على الحجّيه لأنّ ذلك الشىء أعم من الفتوى أو خبر الواحدطريق إلى الواقع وحينئذٍ فهو منجز للحكم من جهه المولى على العبد عقلاً، لأنّه طريق منصوب إلى الواقع من قبل المولى، فإذا ارتكب العبد مخالفه لهذا الطريق فإنّه يستحق العقاب.

وكذلك يترتب عليه جهه التعذير، فلو أنّ العبد امتثل حجّه المولى فإنّه يكون له عذر أمام المولى فى صوره مخالفته للواقع، لأنّه عمل بأمر المولى وسلك فى الطريق المنصوب من قبل المولى إلى الواقع، فإذا أخطأ الواقع ولم يكن هذا

الحكم حكماً إلهياً فإنّ عدم البيان من ناحيه المولى وارد فى المقام وحينئذٍتجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ثمّ إن جعل المنجزيه للفتويين المتخالفتين غير ممكن لأنّه جمع بين النقيضين

ص: ١١٩

ومحـال. نعم، يمكن جعل عـذرين فى المقام، وعنـدما يكون جعل عـذرين ممكناً فعنـدالشك يجرى الاستصـحاب معـذريه كلّ واحد منهما، أى يجرى استصحاب معذريه الفتوى

الاُولى عند الشك وكذلك استصحاب معذريه الفتوى الاُخرى عند الشك.

وعنـدما يجرى استصـحاب المعـذريه سواءً كان قبل الأخـذ بفتوى أحـدهما أو بعدالأخـذ بفتوى أحـدهما فالتخيير باق، ولـذلك يجوز العدول، ولو أخذ بفتوى أحدهما

فإنّه يشك حيث إنّه كان قبل الأخـذ مخير يقيناً بين الأخـذ بفتوى هذا المجتهدوالأخذ بفتوى ذلك المجتهد، وبعد الأخذ بفتوى أحدهما يشك ببقاء التخييروعدمه، فيستصحب بقاء التخيير ويمكنه حينئذٍ العدول من هذا المجتهد إلى مجتهد

آخر.

وإذا كـان المجعـول فى مـورد حجيّـه الفتـوى هـو الحكـم المماثـل للواقـع، ففى البـدايه يكـون الحكـم المجعـول هـو التخيير بين الفتويين، وبعـد الأخـذ بفتوى أحـدهما فالحكم تعييني، لأنّ الحجّه قـد تعينت للمقلـد بأن يأخـذ بأحـدهما الـذى قلده، ومثل هذا الانقلاب للحكم التخييرى إلى التعيينى غير ممكن أى لا يمكن انقلاب الحكم التخييرى الـذى كان قبل الأخـذ بفتوى أحـدهما إلى حكم تعيينى بعد

الأخذ بفتوى أحدهما، وعليه فإنّ جريان استصحاب التخيير ممكن أيضاً.

النتيجه :إنّ التخيير استمرارى فكمـا أنّ العامى كان مخيراً قبل الأخـذ بفتوى أحـد المجتهـدين بين الأخـذ بفتوى الأوّل أو الأخذ بفتوى الثانى، فبعد الأخذبفتوى أحدهما نشك فى بقاء التخيير وعدمه، فنستصحب بقاء التخيير ولا مانع من

جريـانه فكمـا أن موضوع جواز التخيير كان موجوداً قبل تقليـد أحـدهما، فبعدتقليـد أحـدهما يبقى موضوع جواز التخيير وجواز تقليد أحدهما.

وكـذلك فى مجـال ثبوت التخيير يمكن التمسـك باطلاق الأدله اللفظيه، فكما أنّ موضوع التخيير فى مورد تعارض الخبرين هو من جاء بالخبرين المتعارضين وهذا الموضوع متوفر فى المقام حيث يقول الإمام : إذن فتخير،فالتخيير يبقى قبل الأخذ بخبر زراره وكذلك بعد الأخذ بخبره.

وهكـذا فى المقـام فـإنّ موضوع التخيير هو من جـاء بالفتويين المتعارضتين، وهـذاالموضوع موجود فى المقام والمقلـد مخيّر بين الأخـذ بأحـدهما حيث إنّه كان قبل الأخـذ بأحـد الفتويين مخير بين الأخـذ بالأوّل والثانى فبعـد الأخذ بقول أحدهمايبقى التخيير لبقاء موضوعه.

إن قلت :فى الخبرين المتعارضـين فـإنّ موضوع التخيير هو الحيره، فعنـدما تصـل روايتين متعـارضتين من الراوى أحـدهما تقول : تجب صلاه الجمعه فى زمان الغيبه، والروايه الاُخرى تقول : تحرم صلاه الجمعه فى زمان الغيبه، فالمكلّف

فی هـذه الصوره یعیش الحیره فی هـذه المسأله، وفی مورد التحیر یجری التخییرعنـدما لا یوجـد مرجح لأحد الخبرین علی الآخر ویکونان متساویین من جمیع الجهات.

فالإمام یقول : إذن فتخیر، وأمّا بعد الأخذ بأحد الروایتین والعمل بها فإنّ

موضوع التخيير وهو الحيره والتحير سيزول، وعندما يزول موضوع التخيير بعدالأخذ بأحد الروايتين فلا يبقى التخيير، وهكذا فى مورد الفتويين المتعارضتين حيث لا يبقى تخيير بعد زوال موضوعه.

الجواب :إنّ التحير من العناوين الانتزاعيه العقليه حيث ننتزع الحيره والتحير فى مورد الخبرين المتعارضين، ومناط جريان الاستصحاب ليس هوالعناوين الانتزاعيه بل العناوين المأخوذه فى لسان الأدله الشرعيه،والمأخوذ فى لسان الأدله الشرعيه هو عنوان : من جاء بالخبرين المتعارضين،

أو من جاء بالفتويين المتعارضتين وعندما يكون مناط الاستصحاب هو العناوين المأخوذه فى لسان الأدله، فحينئذٍ يكون الشخص مخيّراً فى اختيار أحد الفتويين المختلفتين، فعباره من جاء برأيين مختلفين مطلقه وتشمل ما قبل الأخذ بفتوى أحدهما وما بعد الأخذ، ولذلك يمكن

القول بالتخيير بأنّ التخيير استمرارى وبعد العمل بفتوى أحدهما يبقى التخييرويمكن للمكلّف العدول عن فتوى الأوّل والعمل بفتوى المعدول إليه.

مستند التنجيز والاعذار فى الإفتاء:

إنّ الفتوى حالها حال خبر الواحد فى التنجيز والتعذير، غايه الأمر أن مستندالتنجيز والتعذير فى الفتوى يعود إلى أمرين : أحداهما سيره العقلاء، والآخرالأدله الخاصّه من الروايات الشريفه فى المقام.

فالعقلاء يرون بأنّ فتوى العالم كاشفه عن الواقع ويترتب عليها المنجزيه والمعذريه، ففى صوره إصابتها للواقع تكون منجزه، وفى صوره الخطأ وانكشاف الخلاف يترتب عليها المعذريه، لأنّ المولى نفسه أمر بسلوك هذا الطريق والعمل به ويكون حجّه على المكلّف، وعليه فإن جعل المنجزيه والمعذريه فى موردالإفتاء لا يكون بصوره مباشره، فالعقلاء ينتزعون المنجزيه والمعذريه من الحجّه الشرعيه والطريق الذى أمر المولى بسلوكه، ويرون أن هذا الطريق منجزفى صوره اصابته للواقع ومعذر فى صوره الخطأ. إذن فالأدله الشرعيه فى موردالفتوى لا تؤسس الحكم الشرعى.

وهكذا فى مورد حجّيه الخبر فالشارع لا ينشى ء ولا يؤسس الحكم الشرعى بأدله اعتبار الخبر، فالشارع فى هذه الموارد يمضى سيره العقلاء وعملهم لا أنّه

يؤسس الحكم الشرعى، فعندما يسأل الراوى من الإمام :

ممّن آخذ معالم دينى ؟ يقول الإمام : من يونس بن عبدالرحمن، ومن زكريا بن آدم، وهنا يعلل الإمام هذا الأخذ بقوله : لأنّه ثقه.

النتيجه :إنّ كاشفيه الفتوى وكاشفيه خبر الواحد عن الواقع تنتهى إلى ما فى الذات فى الأدله الأوليه التى تقرر اعتبار الخبر والفتوى، وحينئذٍ لا يمكن أن يعتبر الشارع فتويين متعارضتين على أساس الطريقيه والكاشفيه للواقع لأنّ

هذا الاعتبار للنقیضـین محال، ولذلک لا یمکن وجود تعبدین فی مورد الفتویین المتعارضتین وفی اعتبار الکاشـفیه لهما، وعندما لا یمکن التعبد بالحجّیه بکلاالفتویین فی مسأله واحده فالعقل حینئذٍ یحکم بالتخییر.

ص: ۱۲۱

ومن جمله الإشكالات المطروحه على بقاء التخيير أنّه فى مورد الامارتين المتعارضتين أو فى مورد الفتويين المتعارضتين فإنّ موضوع التخيير لأحدهماليس بمرجح على الآخر ولو احتمالاً، ولكن بعد الأخذ بأحد الفتويين فإنّ الحجّه

للمقلِّد تكون متعيّنه وعليه فإنّ التخيير القبلى منتفٍ قطعاً، لأنّ المكلّف أخذبأحد الفتويين، والتخيير الحدوثى وهو التخيير الجديد الحادث بعد ذلك مشكوك الحدوث وليس له حاله سابقه وحينئذٍ فلا موضوع لاستصحاب بقاء التخيير بعد

الأخذ بأحد الفتويين.

النتيجه :فى هذه الصوره يدور الأمر بين التعيين والتخير، وأصاله تعيين الحجّه الفعليه مرجح على أصاله التخيير.

الجواب :بالنسبه للخبرين المتعارضين فإنّ موضوع التخيير هو الخبرين المتساويين الذى لا يرجح أحدهما على الآخر ولو احتمالاً، فالتخيير هنا له وجه، وأمّا فى التخيير بين الفتويين المتعارضتين المتساويتين فلا دليل على وجود موضوع التخيير، وحينئذٍ ينبغى حساب موضوع تخيير فى دوران الرأيين،وهنا أربعه احتمالات لتعيين موضوع التخيير فى المسأله :

١ – إنّ موضوع التخيير مأخوذ من الأدله الأوليه.

٢ – إنّ موضوع التخيير مأخوذ من الأدله الوارده فى مورد الخبرين المتعارضين من باب تنقيح المناط.

٣ – إنّ الموضوع قد أخذ من سيره العقلاء.

۴ – إنّ الموضوع قد أخذ من طريق الإجماع.

فإن كان المرجع فى تعيين الموضوع هو الأدله الأوليه كآيه السوءال وآيه النفر فإنّ الموضوع هو عدم العلم، أى أنّ العامى الذى لا يعلم بالمسأله فإنّه يجب عليه أن يسأل من العالم، أو أنّ الموضوع عدم التفقه للشخص الجاهل

بالمسأله وعليه تحصيل التفقه فى الدين، وعلى هذا الأساس فالأدله الأوليه لاتشمل الفتويين المختلفتين لأنّه جمع بين الضدين، ولا تشمل أحدهما المعيّن لأنّه ترجيح بلا مرجح، ولا تشمل أحدهما لا بعينه لأنّه لا وجود خارجى لها.

إذن فالمستفاد من الأدله الأوليه هو الحجّيه التعيينيه وأن قول كلّ فقيه حجّه على نحو التعيين لا حجّه على نحو التخيير، والحجّه التخييريه مجعوله بجعل آخرثبوتاً، وفى مقام الاثبات نحتاج إلى دليل آخر ويجب اثباته من غير طريق الأدله الأوليه.

وإذا كان موضوع التخيير فى الصوره الثانيه من باب تنقيح المناط فى الفتويين المتعارضتين فبالرغم من أن أدله الترجيح والتخيير وارده فى باب الخبرين المتعارضين إلاّ أنّ كلام الإمام عليه السلام لا يعين أحد الخبرين

بالخصوص، فنظر الإمام عليه السلام هو تعيين الحجّه للسائل فی مورد تعارض الخبرين، فعندما يسأل الراوی من الإمام عن وظيفته فيما إذا كان الخبران متعارضين، فالإمام يقول : خذ بما وافق القرآن واترک ما خالف القرآن.

ويسأل الراوی الإمام : إذا كان كلا الخبرين موافقين للقرآن أو مخالفين للقرآن وكان كلا الراويين للخبرين من الثقاه والعدول فيقول الإمام : إذا لم يكن هناک مرجح إذن فتخير. وبالنسبه للمقلد فی باب التقليد يوجد أمامه فتويين وحجتين متعارضتين، وعندما تكون كلتا الحجتين متكافئتين فإنّ وظيفه المقلد التخيير.

إذن فمن باب تنقيح المناط فی مورد الفتويين المتعارضتين نحكم بالتخيير كماهو الحال فی الخبرين المتعارضين، فكما أن مناط الخبرين المتعارضين تعيين الحجّه وكذلک فی مورد الفتويين المتعارضتين، حيث يقول الإمام عليه السلام فی

مقبوله عمر بن حنظله : الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فی الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلی ما يحكم به الآخر. وكذلک ما ورد فی مرفوعه زراره قال : سألت أبا جعفر ...، فقال عليه السلام : إذن فتخير أحدهما فتأخذبه وتدع الآخر.

ولكن اثبات المناط مشكل لأنّه من الممكن أن تكون حجيّه الروايه تعييناً أوتخييراً من باب التعبد الشرعی.

وإذا كان موضوع التخيير عقلياً وعقلائياً فإنّ حكم العقل لا يقبل الشک حتّی يقال بجريان استصحاب التخيير، فالشک فی حكم العقل مساوق لعدم ذلک الحكم،وهكذا بالنسبه إلی الإجماع فلا يوجد اجماع علی التخيير، وعلی فرض وجوده فإنّه اجماع مدركی.

التخيير الابتدائی والاستمراری:

كان البحث فی جواز العدول من مجتهد لآخر أو عدم جوازه، ففی صوره أن يكون للمجتهد المعدول إليه أرجحيه فی المقام كالأعلميه أو الموافقه مع الاحتياط فلا شک فی جواز العدول. وكذلک فی صوره أن يكون المجتهدان متساويين من حيث العلم والفضل، حيث يجوز أيضاً العدول من المجتهد الذی قلده إلی مجتهد آخر،لأنّ أدله حجيّه الفتوی تشمل مورد الفتويين المتساويين وفی عرض واحد.

إنّما الكلام فی صوره اختلاف الفتويين بأن يقول أحد المجتهدين بوجوب الصلاه قصراً فی مسافه أربعه فراسخ، ويقول المجتهد الآخر بوجوب اتمام الصلاه فی هذا

الحدّ والمسافه، ففی البدايه يكون المقلد مخيراً فی تقليد أیّ منهما، فإذا قلّدأحدهما فهل يجوز له العدول إلی مجتهد آخر أم لا؟ هذه المسأله وقع الخلاف والبحث فيها.

القائلين بالجواز استدلوا لذلک بوجهين :

أحدهما:اطلاقات أدله جواز التقليد من قبيل : من كان من الفقهاء صائناً لنفسه وحافظاً لدينه ومطيعاً لأمر مولاه ومخالفاً علی هواه فللعوام أن يقلدوه.

وهكذا الآيات الشريفه فى المقام كآيه السوءال وآيه النفر الداله على وجوب

التفقه حيث إنّها مطلقه وتشمل مورد جواز التقليد الابتدائی من أحدهما وجوازتقليد الآخر فی صوره العدول.

ثانيهما :استصحاب التخيير، حيث إنّ المقلّد قبل الأخذ بأحد بالفتويين كان مخيّراً فی تقليد أحدهما، وبعد أن قلّد أحدهما يشك فی بقاء التخييروعدمه وأنّه هل يجوز له العدول إلی مجتهد آخر أم لا؟ فيستصحب بقاء التخيير.

ولكن كلا هذين الدليلين محل تأمل وإشكال بعد أخذ أحد الفتويين.

عدم جواز العدول:

أمّا القائلون بعدم جواز العدول فيقولون: إنّ المكلّف مخيّر فی البدايه فی تقليد أی واحد من المجتهدين، ولكن عندما يقلد أحدهما فلا يحقّ له العدول إلی مجتهد آخر. وبعباره اُخری إنّ التخيير ابتدائی لا استمراری، لأنّه :

أوّلاً :إذا كان التخيير الاستمراری جائز فإنّه يستلزم المخالفه القطعيه تفصيلاً أو اجمالاً، لأنّه عدل عن المجتهد الأوّل إلی المجتهد الثانی، والتخيير مستمر وبإمكانه العدول من المجتهد الثانی إلی المجتهد الأوّل وهذا يستلزم

المخالفه القطعيه، مثلاً إذا قلد زيداً وعمل بفتواه وصلّی صلاه الظهر قصراً فی أربعه فراسخ، ثمّ عدل إلی تقليد عمرو وكانت فتوی عمرو وجوب التمام فی أربعه

فراسخ فبمقتضی فتوی عمرو يجب عليه الصلاه فی هذه المسافه وقد أتی هذاالمكلّف تماماً، ففی هذه المورد نعلم بأنّ أحد الصلاتين مخالفه للواقع ومخالفه للترتيب وباطله قطعا، لأنّه فی الواقع إمّا أن تجب الصلاه قصراً أو تماماً ولا

يمكن أن تكون الصلاه فی وقت واحد واجبه قصراً وتماماً.

ولقائل أن يقول : إذا قلنا فی هذا المورد بطريقيه الاماره فإنّ المخالفه القطعيه لها وجه، لأنّ فتوی المجتهد اماره وكاشف عن الواقع كما هو الحال فی خبر الواحد وأنّه اماره وكاشف عن الواقع.

وأمّا علی القول بسببيه الاماره فلا تحدث مخالفه قطعيه، لأنّ كل واحده من هاتين الفتويين يعتبر فی موردها وجود المصلحه، إمّا بلحاظ نفس الحكم الواقعی فی مورد الاماره والسبب أو بلحاظ بدل أو مثل الحكم الواقعی فی مورد الاماره.

سببيه الاماره:

وفی هذه الصوره فإنّ كلاًّ من صلاه القصر وصلاه التمام واجده للمصلحه، ولامانع من وجود مصلحتين طوليتين ولا تعارض بينهما، ولذلك لا يمكن القول فی هذه الصوره بأنّ جواز العدول يستلزم المخالفه القطعيه. لأنّ معنی السببيه هوأنّ الاماره ليست طريقاً إلی الواقع، بل بمثابه جعل الحكم المماثل للواقع،إذن فإذا عمل بالواقع أو عمل بما يماثل الواقع ففی صوره الخطأ توجد هناك مصلحه الواقع، ولا تتحقق مخالفه الواقع.

وعليه فإنّ العمل بفتوى المجتهد إمّا أن توءدى إلى العمل بالواقع نفسه أوالعمل بما يماثل الواقع والذى يتضمن المصلحه. فإن كان المكلّف قد عمل بالفتوى الأُولى ثمّ عدل عنها إلى فتوى المجتهد الثانى فإنّ هذه الفتوى واجده

للمصلحه أيضاً وقابله للجمع، فالمقلد عندما عمل بفتوى زيد وصلّى صلاه الظهرقصراً فإنّ هذه الصلاه واجده للمصلحه، وبعد أن عدل عن هذه الفتوى إلى فتوى

عمرو وصلّى تماماً فإنّ هذه الصلاه واجده للمصلحه أيضاً ولا تمانع بينهما، لأنّ فتوى المجتهد الثانى حين تقليده كانت ذات مصلحه ولا تتعلق بالماضى، ولايوجد تعارض وتمانع فى مصلحتين طوليتين وبالتالى لا يستلزم المخالفه القطعيه.

وهكذا يمكن القول بالنسبه لطريقيه وكاشفيه الاماره عن الواقع أيضاً، فالعمل بفتوى أى منهما لا يستلزم المخالفه القطعيه، لأنّ فتوى كلّ منهما حجّه وعندمايعمل المكلّف بأى واحده منهما فهو عمل بالحجّه الشرعيه، فإذا قال المجتهدالأوّل بوجوب الصلاه قصراً فى مسافه أربعه فراسخ فإنّ المكلّف الذى يعمل بهذه الفتوى إنّما يعمل بالحجّه، وهكذا بالنسبه للمجتهد الثانى الذى يرى وجوب

الإتمام فى الصلاه عند أربعه فراسخ فالعمل بهذه الفتوى يعتبر عملاً بالحجّه،وعندما يكون عمل المكلّف بالفتوى عملاً بالحجّه فلا وجه للمخالفه القطعيه.

النتيجه :إنّ جواز العدول من فتوى مجتهد إلى فتوى مجتهد آخر فى مورد اختلاف الفتوى لا ـ يستلزم المخالفه القطعيه ولا الترخيص فى المعصيه سواءً كانت الاماره والفتوى على مستوى الطريقيه أو السببيه.

الجواب :نتساءل : ما هى الأدله على مشروعيه جواز التقليد ؟

بيان المسأله :إن كلّ إنسان ملتفت للشريعه الإسلاميه يحصل لديه علم اجمالى بوجود أحكام الزاميه فى عهده المكلّف فى الشريعه الإسلاميه، وهذا العلم

الاجمالى منجز للواقع على المكلّف واشتغال الذمّه اليقينى بالتكاليف الإلهيّه يحتاج إلى الامتثال اليقينى وفراغ الذمّه، وحينئذٍ فطريق الامتثال تاره يكون من خلال العلم الوجدانى بالتكليف من قبيل ما ورد فى نصوص القرآن من أنّ

الخمر حرام، أو قول الإمام المعصوم عليه السلام بأنّ صلاه الظهر أربع ركعات،بلحاظ أنّ كلام الإمام المعصوم عليه السلام عين الواقع ومن كلامه يحصل العلم

الوجدانى والتفصيلى بالواقع وأن تكليف العبد هو وجوب صلاه الظهر، وبمقتضى تنجز العلم التفصيلى يجب على العبد الامتثال وافراغ الذمّه والعلم الوجدانى بفراغ الذمّه من ذلك التكليف.

فتاره يكون طريق افراغ الذمّه العمل بالاحتياط.

وتاره أُخرى يكون طريق افراغ الذمّه من تكليف المولى العمل بالامارات العلميه وظواهر النصوص والروايات.

وثالثه، من خلال العمل بالاجتهاد والاستنباط، فالشخص غير القادر على الاجتهاد ولا على العمل بالاحتياط فإنّ الطريق لفراغ الذمّه بالنسبه له ينحصرفى تقليده للمجتهد الجامع للشرائط.

إذن فالـدليل على وجوب التقليد هو العلم الاجمالى بالتكاليف الشرعيه، وحينئذٍفمقتضى قانون العبوديه وكذلك مقتضى العلم الاجمالى بتكاليف المولى هو وجوب

اطاعه العبـد لهذه التكاليف وامتثالها، إمّا من طريق العلم الوجدانى أو من طريق العلم التعبدى أو من طريق الاحتياط أو من طريق الاجتهاد أو من طريق التقليد.

وعنـدما يقلـد العامى المجتهـد الأوّل ويصلّى صـلاه الظهر تماماً فى مسافه أربعه فراسـخ، ثمّ يقلـد المجتهـد الثانى فى حال قولنا بجواز العدول ويصلّى صلاه الظهر

فى آخر الوقت قصراً، فـالمكلّف حينئـذٍ يحصل لـديه علم بأنّ أحـدهما خلاف الواقع،وعلى فرض كاشـفيه الاماره فلا يمكن أن يجعـل المـولى الكاشـفيه لأـمرين متضـادين،وهكـذا فى صوره عـدم اصـابه الامـاره للواقع فلاـ يمكن أن يجعـل المولى عـذرين متضادين يعلم المكلّف بأنّ أحدهما خلاف الواقع.

النتيجه :إنّ مقتضـى القاعـده والأصل على مبنى طريقيه الفتوى، عـدم جواز العـدول من المجتهـد الأوّل إلى المجتهد الثانى، لأنّ مقتضـى العلم الاجمـالى هو فراغ الـذمّه اليقينى، وفراغ الـذمّه اليقينى إنّمـا يتحصـل فى صوره ما إذا كان الطريق للعمل بالتكليف متعيناً، وأمّا فى صوره عدم

تعيين تقليـد أحـدهما فـإنّ ذلـك يسـتلزم الوقوع فى المخـالفه القطعيه ولاـ يتحصـل منه فراغ الـذمّه، مضافاً إلى أنّه إذا كان قول المجتهد الأوّل حجّه عليه يشك فى حجّيه قول المعدول إليه، والشك فى الحجّيه عقلاً يساوق عدم حجّيه المشكوك.

ثالثاً : إنّ قول المعدول عنه (الأوّل) معلوم الحجّيه، وبعد تقليده يكون الرجوع إلى الثانى مشكوك الحجّيه تخييراً. وأصاله التعيين حاكمه عقلاً على أصاله التخيير.

على أيّه حـال ففى صوره أن يكون المجتهـدان متسـاويين من حيث الفضـيله والعلم مع اختلافهما فى الفتوى، فقـد ذكرت وجوه لعدم جواز العدول من المجتهد الأوّل إلى

المجتهد الثانى، منها :

١ – الإجماع على عدم جواز العدول كما صرّح بذلك الميرزا القمى.

٢ – استصحاب الحجّه التعيينيه لفتوى المعدول عنه عند الشك فى بقاء حجيته.

٣ – استصحاب بقاء الحكم الوجوبى أو التحريمى الذى افتى به المجتهد الأوّل عند الشك فى بقاءه.

۴ – وجوب التقليد بشكل عام يقرر لزوم البقاء على تقليد المجتهد الأوّل،والعدول عنه يستوجب نقض حكم المجتهد الأوّل وهو غير جائز.

۵ – إنّ جواز العدول یوءدی إلی الوقوع فی المخالفه القطعیه والترخیص فی المعصیه کما تقدّم ذکره.

۶ – إنّ الأصل العقلی فی مورد التعیین والتخییر هو ترجیـح اصاله التعیین،لأنّه عندما یقلد العامی المجتهد الأوّل فیکون قوله حجّه فعلیه وتعیینیه، فلوقلنا بجواز العدول إلی المجتهد الثانی فإنّ حجیّه قول

ص: ۱۲۶

المجتهد الثانى تعتبر حجّه تخييريه حيث يكون المقلد مخيّراً فى البقاء على فتوى الأوّل أو الرجوع لفتوى الثانى، وفى مورد دوران الأمر بين الحجّه التعيينيه والحجّه التخييريه فإنّ الحجّه التعيينيه مرجحه، وبذلك يتقدم قول المجتهد الأوّل عقلًا، لأنّ قول المجتهد الأوّل مقطوع الحجيّه بعد تقليده وقول المجتهد الثانى مشكوك الحجيّه، والشك فى الحجيّه مساوق لعدم الحجيّه، لأنّ الحجيّه لا تجتمع مع الشك.

النتيجه :على أساس طريقيه فتوى المجتهد، فبعد تقليد المجتهد الأوّل لا يجوزالعدول عنه إلى المجتهد الثانى بالوجوه المتقدّمه.

أمّا على أساس سببيه الأماره والفتوى فهل يجوز العدول أم لا ؟

الجواب : فى مورد توافق الفتويين يجوز العدول كما تقدّم الكلام فى ذلك، وفى صوره اختلاف الفتويين فعلى مبنى السببيه يدخل المورد فى باب التزاحم،فالمتزاحمان واجدان للملاك والمصلحه كليهما، وحينئذٍ إذا كان أحدهما مقطوع

الأهميّه من قبيل أن يكون أحد الغريقين معصوماً أو موءمناً فإنّه يرجح قطعاً،وهكذا إذا كان أحدهما محتمل الأهميّه، وإلاّ فمقتضى القاعده فى المتزاحمين التخيير.

أمّا فتوى المجتهد الأوّل فإنّها محتمله الأهميّه، فإنّ فتواه حتّى لو لم يكن لهامرجح فإنّها حجّه فعليه لأنّ المقلد قد قلده فى هذه الفتوى، ومن هنا كانت فتواه أهم من فتوى المجتهد الثانى دون العكس فإنّ فتوى المجتهد الثانى لا

تكون فى مستوى حجيّه فتوى الأوّل، وبذلك فمع وجود احتمال الأهميّه فإنّ هذاالاحتمال مانع من فعليه فتوى غير محتمل الأهميّه، وبما أنّ فتوى المجتهدالأوّل يحتمل فيها الأهميّه حينئذٍ لا يجوز العدول عنه إلى فتوى المجتهد

الثانى التى لا يحتمل فيها الأهميّه، لأنّ احتمال الأهميّه مانع من الرجوع إلى فتوى المجتهد الثانى غير محتمل الأهميّه.

قد يقال : فى المقام لا يوجد قطع ويقين بمانعيه محتمل الأهميّه عن غير محتمل الأهميّه، لأنّه يحتمل بحسب الواقع أن تكون الفتوييان متساويتين، غايه الأمرأن مانعيه محتمل الأهميّه فعليه ومانعيه غير محتمل الأهميّه غير فعليه، ولكن ذلك لا يمنع من إمكان مانعيه غير محتمل الأهميّه.

النتيجه :مع وجود تساوى الفتويين نشك فى مانعيه محتمل الأهميّه فتجرى البراءه، يعنى أننا نشك فى أنّ محتمل الأهميّه هل يمنع من الرجوع إلى فتوى

المجتهد الثانى أم لا يمنع من ذلك، ومقتضى القاعده عدم المانعيه نقلًا وعقلًا.

الجواب :إنّ البراءه إنّما تجرى فيما إذا لم يكن هناك دليل اجتهادى فى المقام، ومع وجود الدليل الاجتهادى لا مورد لجريان البراءه. بيان ذلك : فى مورد الدليلين المتزاحمين يكون لكلّ منهما اطلاق، مثلًا دليل أقم الصلاه يدلُّ

على وجوب الصلاه سواءً كانت إزاله النجاسه من المسجد واجبه أم لا، ومن جهه اُخرى فإنّ دليل وجوب إزاله النجاسه عن

المسجد یدلّ علی أنّ وجوب الإزاله واجب مطلق، سواءً کانت الصلاه واجبه فی هذا الوقت أم غیر واجبه، والمکلّف غیر قادر

فی آن واحد علی إمتثال کلا التکلیفین، فعلی فرض تساوی هذین الأمرین المطلقین فإنّ کلّ واحد منهما مقید بعدم امتثال الآخر بلحاظ عدم قدره المکلّف علی امتثال کلا التکلیفین فی آن واحد.

وحینئذٍ نعلم یقیناً بتقیید اطلاق غیر محتمل الأهمیّه، لأنّ غیر محتمل الأهمیّه إمّا مساوٍ لمحتمل الأهمیّه فیجب أن یقید کلّ منهما باطلاق الآخر،وعندما یختار المقلد فتوی المجتهد الأوّل وهو المحتمل الأهمیّه فإنّ اطلاق غیر

محتمل الأهمیّه یکون مقیداً، أو أنّ اطلاق غیر محتمل الأهمیّه مرجوح ویکون ساقطاً فی مقابل اطلاق محتمل الأهمیّه.

أمّا بالنسبه لسقوط اطلاق محتمل الأهمیّه فنشک فی صوره التساوی فإنّ اطلاقه عندما یتعارض مع اطلاق غیر محتمل الأهمیّه فإنّه یحکم بالتساقط، ولکن عند عدم

التساوی فإنّه یرجح علی الآخر ولا یسقط اطلاقه، فنشک فی سقوط وعدم سقوط اطلاق محتمل الأهمیّه ومقتضی القاعده عدم السقوط.

النتیجه :إنّ أصاله الاطلاق فی المقام حاکمه علی جریان البراءه، ولذلک فی مورد احتمال مانعیه محتمل الأهمیّه لا تجری البراءه بمقتضی حکومه أصاله الاطلاق علی البراءه، ولذلک ففی المقام یرجح فتوی المجتهد الأوّل المحتمل

الأهمیّه وعدم جواز العدول إلی المجتهد الثانی بالوجوه المذکوره آنفاً.

مضافاً إلی أنّ التخییر الاستمراری یستلزم الوقوع فی المخالفه القطعیه والترخیص بالمعصیه وهو ممنوع عقلاً، وعلی هذا الأساس وبسبب هذا المحظورالعقلی ینبغی رفع الید عن القول بالتخییر الاستمراری.

وذهب البعض إلی التخییر وجواز الرجوع إلی المجتهد الثانی بعد الأخذ بفتوی المجتهد الأوّل، ومن جمله القائلین بجواز العدول المرحوم الشیخ الأنصاری حیث ذهب إلی استصحاب الحجّیه التخییریه.

بیان ذلک :إنّ المقلِّد مخیر فی البدایه فی الأخذ بأحد الفتویین، ویکون کلّ واحده منهما حجّه تخییریه عند اختیاره لها، وبعد أن یقلد أحدهماویأخذ بأحد الفتویین نشک فی أنّ فتوی المجتهد الآخر باقیه علی حجیّتهاالتخییریه حتّی یمکن القول بجواز الرجوع إلیه أو أنّ الحجیّه التخییریه غیر

باقیه وبالتالی لا ـ یجوز العدول من المجتهد الأوّل إلی المجتهد الثانی ؟ هنایجری استصحاب الحجّه التخییریه، والنتیجه جواز العدول.

إن قلت :إنّ استصحاب الحجّه التخییریه معارض مع حجیّه فتوی المجتهد الأوّل الفعلیه ویتساقطان.

الجواب :وقد أجاب المرحوم الشیخ الأنصاری عن هذا الإشکال بأنّ استصحاب الحجّه التخییریه حاکم علی استصحاب الحجّه التعیینیه الفعلیه، لأنّ استصحاب الحجّه

التعیینیه مسبب عن استصحاب الحجّه التخییریه، فعندما یجری الاستصحاب التخییری فلا یبقی مورد لاستصحاب الحجیّه الفعلیه والتعیینیه.

إلّا أنّ کلام الشیخ الأنصاری فی جریان استصحاب الحجّه التخییریه یواجه إشکالًاوتأملًا من جهات عدیده :

أوّلًا :عندما یأخذ المقلد بفتوی المجتهد الأوّل وتتعین علیه الحجّه فلا یبقی حینئذٍ مورد للتخییر حتّی یقال باستصحاب الحجّه التخییریه فی مورد الرجوع إلی فتوی المجتهد الثانی.

ثانیاً :علی فرض جریان استصحاب التخییر فإنّه معارض مع استصحاب الحجّه الفعلیه والتعیینیه، لأنّهما فی عرض واحد والجمع بین الضدین غیر معقول ولا یعقل أن یکون الضد سبباً للضدّ الآخر، فالنتیجه التساقط لا السببیه والمسببیه.

ثالثاً :إنّ استصحاب الحجّه التخییریه لا یجری فی المقام لأنّه أصل مثبت ولا أثر شرعی له، لأنّه عندما یجری استصحاب الحجّه التخییریه فاللازم العقلی له عدم الحجیّه الفعلیه والتعیینیه لقول المجتهد الآخر، وعدم الحجّه

الفعلیه لیس حکماً شرعیاً حتّی یترتب علی استصحاب الحجّه التخییریه.

رابعاً :علی أساس الطریقیه والکاشفیه للإماره فی مورد الفتویین فلا یوجد حکم شرعی فی المقام حتّی یصل الأمر إلی أصل الحاکم والمحکوم والقول بأنّ استصحاب

التخییر حاکم علی استصحاب التعیین، فعندما تکون الفتویین (الإمارتین)کاشفیتین عن الواقع فاللازم العقلی لذلک هو المنجزیه عند الاصابه والمعذریه عند الخطأ، وعلیه ففیه مورد الإماره لا یکون هناک حکم شرعی مجعول حتّی نقول بأنّ أحدهما حاکم علی الآخر کما ورد فی کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله .

خامساً :علی فرض أنّ المجعول فی مورد الإماره هو الحکم الظاهری الشرعی المماثل للواقع وعلی القول بجریان الاستصحاب

تخییراً أو تعییناً فـإنّ ذلـک أمرمبنـائی وعلی أسـاس المبنی یکون جعـل الحکم المماثل فی مورد الإماره علی هـذاالموءدی فإنّ الاستصـحاب له وجه ولکن لا علی الاطلاق، لأنّه علی المبنی المذکور بأنّ موءدی الاماره لیس حکماً شرعیاً فإنّه لا یکون طریقاً وکاشفاً عن الواقع، وعلیه فإنّ استصحاب الحکم الشرعی لیس له وجه لأنّ المجعول لیس حکماًشرعیاً.

سادساً :إنّ استصـحاب الحجّه التخییریه تعلیقی، أی أنّ کلّ واحـده من الفتویین حجّه علی تقدیر أخذ المقلد بأی واحده منهما لا مطلقاً، لأنّ معنی الحجّه التخییریه هو أن تعیین الحجّه قد فوض لانتخاب المکلّف، ومعلوم أنّ جریان الاستصحاب التعلیقی یواجه إشکالاً ولا تشمله أدله

حجیّه الاستصحاب فی : ولا تنقض الیقین بالشک، لأنّه لیس له حاله سابقه متیقنه.

والحاصـل إنّ جریـان استصـحاب الحجّه التخییریه بعـد الأخـذ بأحـد الفتـویین غیر تـام من وجوه متعـدده، فهو غیر تـام من حیث الاقتضاء لأنّ أرکان الاستصحاب غیرمحرزه، وکذلک من حیث المانع حیث إنّه یبتلی بالمعارض فلا یجری.

ص: ۱۲۹

النتيجه :فى مورد كون المجتهدان متساويين من حيث الفضيله والعلم إذا اتفق عدول المقلد من المجتهد الأوّل إلى المجتهد الثانى لا مانع من ذلك باقتضاءاطلاق أدله حجيّه الفتوى الشامله لمورد التوافق فى الفتوى سواءً على نحوالتخيير الابتدائى أم على نحو التخيير الاستمرارى، وإذا كان المجتهدان متساويين فى الفضل والعلم ومختلفين فى الفتوى فهنا المقلِّد مخير ابتداءً فى الأخذ بفتوى أيٍّ منهما بمقتضى أدله حجيّه الفتوى التى تدلُّ على حجيّه فتوى كلّ واحد منهما، ولكن بعد الأخذ بفتوى أحدهما لا وجه للتخيير الاستمرارى لأنّ الأخذ بأحد الفتويين يعتبر حجّه فعليه للمقلد ولا يبقى موضوع للتخيير حينئذٍ،

وفى هذه الصوره يدور الأمر بين الحجّه التعيينيه والحجّه التخييريه، والحجّه التعيينيه حاكمه عقلاً.

وطبعاً فإنّ التحكيم لهذا الأصل العقلى وتقديم الحجّه التعيينيه على الحجّه التخييريه إنّما يكون فى صوره عدم جريان استصحاب التخيير، وإلاّ فإن قلنا بجريان استصحاب الحجّه التخييريه فإنّ ذلك يعنى بيان شرعى، ومع وجود الدليل التعبدى الشرعى فلا يبقى مورد ولا موضوع للأصل العقلى، ولكن بمقتضى الوجوه المتقدّمه فإنّ استصحاب الحجّه التخييريه لا يجرى سواءً بلحاظ عدم المقتضى، أى

عدم تماميه أركان الاستصحاب، أم بلحاظ وجود المانع المعارض. وعليه فلا مسوغ لجواز العدول الاستمرارى فى صوره الاختلاف إلاّ بأن يكون المعدول إليه أعلم أو يكون قوله

مطابقاً للاحتياط، وفى هذه الصوره يكون للعدول وجه لأجل الترجيح.

النتيجه :

تبين ممّا تقدّم فى أحكام العدول اُمور :

١ – على المشهور لا يجوز العدول من المجتهد الحيّ إلى مجتهد حى آخر إلاّ أن يكون المعدول إليه أعلم أو تكون فتواه موافقه للاحتياط.

٢ – وفى مقابل ذلك ذهب بعض الفقهاء كالشهيد الثانى والمحقّق الثانى إلى جوازالعدول بدليلين :

الأوّل : إن مقتضى اطلاق أدله حجيّه الفتوى كالمقبوله : «من كان من الفقهاءصائناً لنفسه وحافظاً لدينه ومطيعاً لأمر مولاه ومخالفاً على هواه فللعوام أن يقلده»، فإنّ هذه الروايه لم تقيد جواز تقليد الفقيه بشرط عدم الرجوع إلى مجتهد آخر، فالروايه تدلُّ باطلاقها على جواز التقليد.

الثانى :الاستصحاب، لأنّ المقلد قبل الأخذ بأحد الفتويين كان يجوز له تقليدأى منهما، وبعد الأخذ بأحد الفتويين نشك فى جواز الرجوع إلى الآخر وعدمه،فنستصحب بقاء التخيير.

إلاّ أنّ الدليل الأوّل وكذلك الدليل الثانى يواجهان بعض الإشكالات، فالدليل الأوّل يرد عليه أنّه إذا كان المجتهدان متفقين فى الفتوى فإنّ أدله حجيّه الفتوى تشملهما ولا مانع من الرجوع إلى كلّ واحد منهما على الاطلاق، ولكن

إذا كان مختلفين فى الفتوى فإنّ أدله حجيّه الفتوى لا

ص: ١٣٠

تشمل الفتاوى المتعارضه، والتعبد بالنقيضيين غير ممكن.

وكذلك فإنّ سيره العقلاء فى هذا المورد جاريه على التوقف والاحتياط، المهم أنّ استصحاب التخيير لا موضوع له، لأنّ العامى كان مخيّراً ابتداءً فى اختيار أى واحد منهما، ولكن عندما يختار فتوى أحدهما فإنّ موضوع التخيير وهو تحيرالمقلّد سيزول فى المقام، وإن قلنا إنّ موضوع التخيير من لم يقم عنده حجّه فعليه أيضا فلا شبهه فى أنّ ذلك يرتفع بالأخذ باحدى الفتويين لأنّها صارت حجّه فعليه بأخذها فلا موضوع لاستصحاب التخيير وهو ظاهر، إذن فأركان الاستصحاب فى هذا المورد وهى اتحاد القضيه المشكوكه والمتيقنه غير تامه، ولذلك لا يجرى الاستصحاب. مضافاً إلى أنّ استصحاب بقاء التخيير يواجه المانع من جريانه

ويتعارض مع استصحاب الحجّه الفعليه والتعيينيه وبالتالى يتساقطان.

إن قلت :إنّ استصحاب التخيير وكما قال المرحوم الشيخ الأنصارى، حاكم على استصحاب التعيين.

قلنا : أوّلاً :إنّ استصحاب بقاء التخيير فى المقام مثبت، والأصل المثبت ليس بحجّه.

ثانياً :إن معنى حجيّه الفتوى أنّها طريق إلى الواقع، واللازم العقلى لها هومنجزيه الفتوى عند الإصابه ومعذريتها عند الخطأ، إذن ليس فى مورد الفتوى والاماره مجعول لحكم شرعى لكى يستصحب عند الشك فى البقاء.

ثالثاً :لا يبقى موضوع التخيير بعد أخذ العامى بأحد الفتويين فكيف يستصحب بقاء التخيير ؟

أدله القول بعدم جواز العدول:

٣ – وأمّا أدله القائلين بعدم جواز العدول، فيمكن بيانها فى سته أوجه :

١ – إنّ التخيير يستوجب الوقوع فى المخالفه القطعيه والترخيص فى المعصيه وهو حرام شرعا وممنوع عقلاً.

٢ – إنّ الإجماع قام على عدم جواز العدول كما صرّح بذلك الميرزا القمى.

٣ – جريان استصحاب حجيّه فتوى المعدول عنه عند الشك فى بقائها.

٤ – جريان استصحاب حكم المجتهد الأوّل الذى افتى بوجوب التقليد أو بعدم وجوب التقليد عند الشك.

٥ – إنّ الأصل العقلى فى مورد دوران الأمر بين الحجّه التعيينيه والحجّه التخييريه هو ترجيح الحجّه التعيينيه، لأنّه بعد الأخذ بأحد الفتويين فإنّ الفتوى المأخوذه ستكون معلومه الحجيّه، وبما أنّ المقلِّد إمّا أن تكون لديه حجّه

تعيينيه أو حجّه تخييريه، وعلى كلّ حال فهو مقطوع الحجيّه، وأمّا الرجوع إلى فتوى المجتهد الثانى فهو مشكوك الحجيّه، والشك فى الحجيّه يساوق عدم حجيّه

المشكوك.

ص: ١٣١

۶ – إن مقتضى أدله حجيّه الفتوى الوجوب الكلى الطبيعى للتقليد على العامى،وبعد تقليده للمجتهد الأوّل يكون الرجوع إلى المجتهد الثانى نقضاً لتقليد

الأوّل ولا يجوز.

النتيجه :على أساس طريقيه الإماره والفتوى وبمقتضى هذه الوجوه السته لايجوز العدول من المجتهد الأوّل إلى الثانى.

أمّا على مبنى سببيه الإماره والفتوى فإنهما من قبيل المتزاحمان وتدخل هذه المسأله فى باب التزاحم، ومقتضى القاعده فى باب التزاحم تقديم من يملك المرجح على الآخر، فإذا كانت الفتوى المأخوذه محتمله الأهميّه

فإنّها ترجح على فتوى الثانى ولا يجوز العدول حينئذٍ، وإن لم تكن محتمله الأهميّه بل كانت الفتويان متساويتين فمقتضى القاعده التساقط، ثمّ تكون وظيفه المقلد العمل بالاحتياط، فإن لم يمكن الاحتياط فللتخيير وجه لأجل الامتثال الاحتمالى.

۴ – إنّ استصحاب الحجّه التخييريه لا يجرى فى المقام سواءً من حيث المقتضى،لأنّ أركان الاستصحاب وهى اليقين السابق والشك اللاحق غير تامه، أم لوجود

المعارض والمانع وهو استصحاب الحجّه التعيينيه، وعليه فلا مسوغ لجواز العدول والتخيير الاستمرارى إلاّ بأن يكون للمعدول إليه مرجح كالأعلميه أو موافقه الاحتياط.

۵ – إذا كان المعدول إليه أعلم من الأوّل سواءً ابتداءً أو صار أعلم بالتدريج،فإنّ العدول من غير الأعلم إلى الأعلم واجب، ومستند العدول إلى الأعلم ثلاثه اُمور :

۱ – سيره العقلاء، حيث ان العقلاء يرجحون فى مورد الفتويين المتعارضتين قول الأعلم.

۲ – حكم العقل فى مورد دوران الأمر بين التعيين والتخيير حيث إنّ قول الأعلم مقطوع الحجّيه، لأنّه فى هذا المقام إمّا أن تكون الحجّه تخييريه والقول بأنّ المكلّف مخيّر فى حجيّه قول العالم، أو تكون الحجّه تعيينيه ومع وجود قول

الأعلم فإن قول العالم ليس بحجّه، وعلى أيّه حال فإن قول الأعلم مقطوع الحجيّه وقول العالم مشكوك الحجيّه، ولاشكّ بأنّ مقطوع الحجيّه مرجح عقلاً على مشكوك

الحجيّه الذى يساوى القطع بعدم الحجيّه.

۳ – أن مستند الأدله اللفظيه الوارد فى الروايات عند تعارض الخبرين قول الإمام عليه السلام : خذ بأعدلهما وأفقههما و...، وحينئذٍ بتنقيح مناط الحجيّه يمكن القول فى مورد الفتويين أنّ فتوى الأفقه مرجحه على فتوى غير الأفقه.

إن قلت :بالنسبه للفتويين المتعارضتين فإنّ الاستصحاب التخييرى يعتبر بياناًشرعياً، ومع وجود البيان الشرعى فلا مورد للأصل العقلى واصاله التعيين.

وأمّا ما هو مناط التخيير ؟ إمّا أن يكون مناط التخيير هو تنقيح المناط أو أن مناط التخيير هو الإجماع، فإن كان مناط التخيير تنقيح المناط، فإنّ الشخص الذى لديه روايتين وكلّ منهما حجّه فإنّه شرعاً مخيّر فى الأخذ بأحدهما، وهذا

المناط يجرى فى مورد الفتويين إذا كانت كلّ واحده منهما حجّه على المقلد،ولذلك فالمكلّف مخيّر شرعاً فى هذا المورد فى الأخذ بأحدهما.

الجواب :إنّ تنقيح المناط إنّما يكون فى مورد لا يكون هناك ترجيح لأحد الحجتين على الاُخرى، ولكن عندما يكون هناك ترجيح لأحد الحجتين فبعد الأخذ بأحد الحجّتين والفتويين فإنّ المقلد يكون ذا حجّه فعليه، وحينئذٍ لا يشمله

اطلاق أدله التخيير فى مورد يكون المقلد ذا حجّه فعليه.

مضافاً إلى أنّ التخيير الشرعى إنّما يكون فى مورد تكون الحجّتان متساويتين من جميع الجهات، وفيما نحن فيه فإنّ الأعلميه مرجح، ومع وجود ترجيح أحد الحجتين لا يبقى مورد للتخيير.

وأمّا إذا كان مستند التخيير هو الإجماع، فمثل هذا الإجماع على التخيير إنّما يكون فى صوره ما إذا كانت الفتويان متساويتين، وإلّا فإن كان أحدهما أعلم فإنّ الإجماع لا يدلُّ على التخيير، لأنّ الإجماع دليل لبّى، والقدر

المتيقن منه فيما إذا كان الدليلان متساويين.

والحاصل : إن مستند وجوب تقليد الأعلم سواءً كان على أساس الأصل العقلى أم سيره العقلاء أم الأدله اللفظيه فإنّه مع وجود ترجيح أحدهما لا يبقى تخيير شرعى.

هذا تمام الكلام فى مورد الشرط الأوّل لتنفيذ الاجتهاد وهو شرط حياه المجتهد.

النتيجه :إنّ اشتراط حياه المجتهد فى مسأله التقليد فيه تأمل.

قال اللّه تبارك وتعالى

«هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ

إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الاْءَلْبَابِ»(۱)

۱- سوره الزمر، الآيه ۹.

الفصل الرابع عشر:شرط الأعلميّه فی الإفتاء والقضاء

الأعلميه:

الكلام فی اشتراط الأعلميه، فهل يجب تقليد الأعلم تعييناً أو لا يجب ؟ ذهب المشهور إلی اشتراطه كما قال فی العروه : يجب تقليد الأعلم مع الإمكان علی

الأحوط.

وفی هذه المسأله فروع متعدده (۱) :

۱ – هل يجب تقليد الأعلم أم لا ؟

۲ – هل يجب الفحص عن الأعلم أم لا ؟

۳ – إذا كان المجتهدان متساويين من حيث الفضيله والعلميه إلاّ أن أحدهما

أعدل وأورع، فهل تكون الأعدليه والأورعيه مرجحه لقوله أم لا ؟

۴ – إذا لم يعرف العامی الأعلم فإنّ وظيفته التخيير إلاّ أن يكون أحدهما أعدل وأورع.

۵ – إذا احتمل الأعلميه فی أحدهما فهل أنّ المتعين فی مقام التقليد هو هذاالشخص أم لا ؟

۶ – إنّ هذه المسأله مطروحه بين أهل السنّه أيضاً حيث يوجد فيهاقولان: فذهب أحمد بن حنبل وأصحاب الشافعی وجماعه من الاُصوليين والغزالی إلی وجوب تقليد الأعلم، وذهب القاضی أبو بكر وجماعه من الاُصوليين والفقهاء منهم إلی التخيير والسوءال ممّن شاء من العلماء سواءً تساووا أم تفاضلوا(۲) .

بيان ذلک :إن تقليد الأعلم لم يكن فی البدايه واجباً تعيينياً، لأنّ المكلّف فی البدايه له علم إجمالی بوجود تكليف المولی فی ذمّته، وهذا العلم الإجمالی منجز للتكليف الواقعی بل إنّ احتمال التكليف منجز أيضاً، وحينئذٍ فبمقتضی العلم الاجمالی يعلم المكلّف باشتغال ذمّته بالتكليف الإلهی وهو مخيّر فی مقام امتثال التكليف بين الاجتهاد والاحتياط، فإن عجز عن الاجتهاد والاحتياط

فوظيفته التقليد.

۱– العروه، المسأله ۱۲.

۲– المستصفی، ج۲، ص ۱۲۵، و الآمدی فی إحكام الأحكام، ج۳، ص ۱۷۳.

إذن فالتقليد واجب تخييرى عقلى فى البدايه، غايه الأمر مع وجود الأعلم يتعين عليه التقليد، وبالنسبه لقبول فتوى الأعلم فبما أن مخالفه قول الأعلم يحتمل فيها العقاب، ودفع العقاب المحتمل والضرر المحتمل واجب عقلاً، فلذلك

يجب قبول فتوى الأعلم.

إن قلت :إنّ الواجب على المكلّف هو إمتثال التكليف الواقعى، والتكليف الواقعى إمّا أن يكون ضمن قول الأعلم أو ضمن قول العالم، وعليه فما يستلزم العقاب هومخالفه الواقع وذلک يكون فيما إذا لم يقلد العامى أى واحد منهما، ولكن إذاترک تقليد الأعلم واحتمل ترتب العقاب وعدم ترتبه، ففى مورد الشک تجرى البراءه.

والنتيجه :إنّ قول الأعلم ليس متعينا قطعاً فالمكلّف مخيّر بين الأخذبقول الأعلم وقول العالم، وعليه لا يمكن القول بأن تقليد الأعلم متعين.

الجواب :نعم إنّ العلم الاجمالى بالتكليف أو احتمال التكليف منجز للواقع على العامى، ولكن قول الأعلم يعتبر طريقاً تعيينياً للواقع، لأنّ ذمّه المكلّف مشغوله بتكليف المولى بمقتضى العلم الاجمالى بالتكليف أو بمقتضى احتمال

التكليف الواقعى، وحينئذٍ يكون قول الأعلم متيقن الحجيّه ومفرغ للذمّه قطعاً،وأمّا قول العالم فغير متيقن الحجيّه بل مشكوک الحجيّه، والعمل بمشكوک الحجيّه

ليس مفرغ للذمّه، لأنّ قول الأعلم حجّه مطلقاً سواءً كان قول العالم حجه أم غيرحجّه، وأمّا قول العالم فمشكوک الحجيّه، ومع وجود قول الأعلم فإن قول العالم

لا يكون حجّه أو يكون حجّه تخييريه، أى أن قول الأعلم حجّه مطلقاً أو حجّه تعيينيه.

وعلى فرض أن يكون قول العالم حجّه فإن قول الأعلم يكون فردا من الحجّه التخييريه، وفى دوران الأمر بين الحجّه التعيينيه والحجّه التخييريه فالمرجح هو الحجّه التعيينيه، لأنّ قول الأعلم معلوم الحجيّه وقول العالم فى المقام

مشكوک الحجيّه، والشک فى الحجيّه مساوق لعدم الحجيّه، لأنّ العقل فى مورد الشک ليس له حكم، فحكم العقل دائمى ومعلوم وعندما لا يكون له حكم فى مورد الشک فإن قول العالم حينئذٍ يكون كالعدم.

الحاصل :إنّه فى مورد تعيين حجيّه قول الأعلم ووجوب تقليد الأعلم فقد استدلّ لذلک بحكم العقل بلحاظ ترجيح أصاله التعيين على أصاله التخيير وترجيح معلوم الحجيّه على مشكوک الحجيّه.

الدليل الثانى،على وجوب تقليد الأعلم : الإجماع، كما ذكره المحقّق الثانى والشهيد الثانى رحمهماالله واعتمد عليه المرحوم الشيخ الأنصارى(1).

ولكن يمكن القول : إنّ هذا الإجماع غير تام لا صغروياً ولا كبروياً، أمّا من حيث الصغرى فإنّه غير تام لأنّ المسأله خلافيه بين

الفقهاء، وأمّا عدم تمامه

ص: ۱۳۵

۱- مستمسک العروه، ج۱، ص ۱۳۴.

من جهه الکبری فلأنّ هذا الإجماع منقول بخبر الواحد ولیس بحجّه، هذا أولاً.

ثانیاً :علی فرض وجود تسالم واجماع فی هـذه المسأله فإنّ هذا الإجماع اجماع مدرکی وذلک بمدرک أصاله تعیین قول الأعلم عقلًا، وکذلک فهذا الإجماع مدرکی

عقلائیاً لأنّ العقلاء فی مورد دوران الأمر بین قول الأعلم والعالم یرون أن قول الأعلم أرجح من قول العالم، فالإجماع مدرکی بلحاظ الروایات أیضاً، وعلیه فمثل هذا الإجماع لا یکون إجماعاً تعبدیاً ولیس کاشفاً عن قول المعصوم

وبالتالی لیس بحجّه.

الدلیل الثالث : علی وجوب تقلید الأعلم، الروایات. والعمده منها ثلاث روایات :

۱ - مقبوله عمر بن حنظله التی رواها المشایخ الثلاثه (الکلینی، الصدوق،

الشیخ الطوسی) قال عمر بن حنظله سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن رجلین من أصحابنا بینهما منازعه فی دین أو میراث فتحاکما... وکلاهما اختلفا فی حدیثکم فقال علیه السلام : «الحکم ما حکم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فی الحدیث وأورعهما ولایلتفت إلی ما یحکم به الآخر»(۱) .

وقد استدل بهذه الروایه بکلمه : أفقههما، الوارده فی هذه الروایه حیث تقرر أنّ الرجوع إلی الأعلم واجب.

۲ - الروایه الأُخری لعمر بن حنظله، قال سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن رجلین من أصحابنا بینهما منازعه فی دین أو میراث فتحاکما إلی السلطان وإلی القضاه أیحل ذلک(۲) ؟

والبحث فی هاتین الروایتین یتم من جهتین : من جهه السند ومن جهه الدلاله.

أمّا من جهه السند فالروایه الأُولی ضعیفه لأنّ عمر بن حنظله لم یوثق فی کتب الحدیث، بالرغم من أنّ الأصحاب تلقوا هذه الروایه بالقبول، فغایه ما نستفیده من توثیق الروایه فی أبواب مواقیت الصلاه فی الوسائل الباب ۵ أن یزید بن خلیفه نقل عن الإمام الصادق علیه السلام أنّه سأله : هل أنّ عمر بن حنظله نقل عنکم هذا الحدیث إلینا.

فقال الإمام علیه السلام :«إذن لا یکذب علینا»(۳) ، وهذا الکلام یدلُّ علی وثاقه عمر بن حنظله، إلاّ أنّ هذا الکلام یواجه إشکالاً وهو أن یزید بن خلیفه بدوره لم یوثق فی کتب الحدیث، ولذلک فإن نقله لا یوجب وثاقه عمر بن حنظله.

وأمّا من حیث الدلاله فالاستدلال بالروایه تام لأنّها تصرح بأنّ حکم الأفقه هوالمتعین ولا ـ یلتفت إلی حکم غیر الأفقه وغیر الأعلم، إلاّ أنّ الروایه أجنبیه عن المقام، لأنّ الروایه وارده فی باب القضاء وأنّ حکم الأفقه متعین فی باب

القضاء ولا ملازمه بین القضاء والفتوی، لأنّ فی باب

۱- وسائل الشیعه : ج ۱۸ أبواب صفات القاضی باب ۹.

۲- وسائل الشیعه : ج ۱۸ الباب ۱۱، من أبواب صفات القاضی، ح ۱.

۳- وسائل الشیعه، ج۱۸، الباب ۸ من أبواب صفات القاضی، ح ۳۰.

القضـاء لاـ يعقـل التخيير فى الحكمين، لأنّ القضاء يسـتدعى حسم وقطع ماده النزاع والخصومه، والتخيير بين المتحاكمين بحيث يقال لهما أنتما مخيران فى

قبول هـذا الحكم أو ذاك يوجب اسـتمرار النزاع لا قطع النزاع. ولـذلك فالأفقه فى مورد القضاء عندما يحكم بحكم يتعين قبوله لأنّه يفصل الخصومه، والتخيير يتنافى مع القضاء وحسم ماده النزاع.

بخلاـف باب الفتوى حيث يكون تخيير المقلِّد بين الفتويين معقول، والنتيجه هى أنّه على فرض أن مقتضـى روايه عمر بن حنظله ناظره إلى قول الأعلم فإنّهامنحصـره فى موردها الخاصّ وهو باب القضاء، والتعـدى من باب القضاء لباب الفتوى بلا وجه، ولكن اسـتفدت من درس سـماحه آيه اللّه العظمى وحيد (دام ظلّه) يرى أن هذه الروايه تامه سـنداً ودلالهً، وعليه فالاشـكال الوارد على المقبوله إنّمـا يرد على المبنى، أى أن من لاـ يرى هـذه الروايه تامه سـنداً ودلالهً فإنّ الاسـتدلال بهـذه الروايه لا يكون سـليماً ولا ينطبق على باب الفتوى بل ينحصرفى مورد القضاء.

أمّا على مبنى أن تكون الروايه معتبره سـنداً ودلالهً فيمكن القول : إنّ هذه الروايه من جهه السـند لا إشكال فيها، ولكن من حيث الدلاله فهل يمكن التعدى من باب القضاء إلى باب الفتوى أو لا يمكن؟ فيه تأمل.

ثالثاً :إنّ البحث فى باب الفتوى يـدور حول الأعلميه المطلقه، ولكن هـذه الروايه تـدلُّ على الأعلميه النسبيه والإضافيه وذلك بأنّ حكم الأفقه نافذ فى

بـاب القضـاء ويعتبر أحـد المرجحات، فهـذه الروايه ناظره إلى الأعلميه الإضافيه والأفقهيه النسبيه فى باب القضاء وهو خارج عن بحث باب الفتوى.

أمّا الروايه الثانيه لعمر بن حنظله فقـد نقلت بطريقين : أحـدهما، من طريق الصـدوق وفى هـذا الطريق داود بن حصـين وهو محل تأمل حيث كان من الواقفيه، والثانى أن هذه الروايه نقلت من طريق الشـيخ حيث ينتهى سندها إلى على بن محبوب وبالتالى فهى صحيحه السند.

الروايه الثالثه : داود بن حصـين عن أبى عبـداللّه عليه السـلام فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهم فى حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضى الحكم ؟ قال عليه السلام : «ينظر

إلى افقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر»(۱).

وهـذه الروايه ورد الإشـكال فى سـندها لأنّ فى طريقها داود بن حصـين وهو محل تأمل، مضافاً إلى أنّ الإشـكالات الوارده على روايه عمر بن حنظله ترد على هذه

۱- وسائل الشيعه، ج ۱۸، الباب ۹، من أبواب صفات القاضى، ح ۲۰.

الروایه أیضاً وذلک فی مسأله الملازمه وعدم الملازمه بین باب القضاء الإفتاء.

توضیح ذلک:

کان البحث فی کیفیه الاستدلال بالروایه الثالثه علی وجوب تقلید الأعلم وذلک بما ورد فی الروایه من عباره (ینظر إلی أفقههما وأعلمهما فینفذ حکمه)والحکم علی قسمین : فتاره یکون المراد من الحکم ما یشمل الفتوی والقضاء،

مثلاً فی قوله تعالی : «وَمَن لَّمْ یَحْکُم بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَآئکَ هُمُ ا لْکَفِرُونَ»(۱) .

وکذلک قوله تعالی : «وَمَن لَّمْ یَحْکُم بِمَآ أَن-زَلَ اللَّهُ فَأوْلَ-آئکَ هُمُ الظَّ-لِمُونَ»(۲) .

وفی الآیه الثالثه : «وَمَن لَّمْ یَحْکُم بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ فَأوْلَ-آئکَ هُمُ ا لْفَ-سِقُونَ»(۳) .

ویستفاد من هذه الآیات الشریفه أنّ الحکم ورد فیها بعنوان القضیه الحقیقیه،یعنی کلّ ما یحکم به سواءً کان حکماً افتائیاً أو حکماً قضائیاً.

وتاره اُخری یکون الحکم بمعناه الاصطلاحی وهو عباره عن خصوص القضاء، فالحکم القضائی فیه اعتبار وانشاء لقضیه شخصیه فی مورد خاصّ بأنّ هذه الدار ملک لزیدوهذا البستان ملک لعمرو، فالحاکم فی هذه القضیه الشخصیه یعتبر وینشیء حکماًجزئیاً، أو أنّه ینشیء حکماً فی باب القضاء ویعمل علی تطبیقه علی الجزئیات،وهنا یقول المرحوم الشیخ الأنصاری أنّ الحکم فی هذه الروایه هو الحکم بمعناه الاصطلاحی أو بمعنی القضاء فی مقابل الفتوی، ولکن الإجماع المرکب فی مورداختلاف الفتوی یدلُّ علی اعتبار الأعلمیه ولا یقبل بالتفکیک بین باب القضاء

والفتوی.

والجواب هو ما تقدّم، أوّلاً :إنّ مثل هذا الإجماع المرکب الذی یعتبر الأعلمیه فی مورد القضاء وفی مورد الفتوی غیر متحقق أی أن صغری الإجماع غیر موجوده،لأنّ هذه المسأله مورد خلاف بین العلماء.

ثانیاً :علی فرض تحقق صغری الإجماع فإنّه إجماع منقول خبر الواحد ولیس بحجّه،وهذه المسأله من المسائل المستحدثه فی : هل أنّ تقلید

ص: ۱۳۸

۱- سوره المائده : الآیه ۴۴.

۲- سوره المائده : الآیه ۴۵.

۳- سوره المائده : الآیه ۴۷.

الأعلم واجب، أو أنّ تقليد الأعلم من باب الاحتياط ؟ وهكذا فى التساوءلات الاُخرى فى هذا المقام التى لا يوجد بحث تفصيلى فى كلام القدماء فيها وإنّماهناك إشاره فى كلام القدماء إلى أن تقليد الأعلم واجب من دون بحث واستدلال

حتّى يمكن ادّعاء الإجماع على ذلك، بل كان هناك خلاف فى هذا المورد أيضاً، إذن فهذا الإجماع يواجه إشكالاً فى الصغرى والكبرى أيضاً.

ثالثاً :على فرض تماميه الإجماع صغروياً وكبروياً فى المقام فإنّه اجماع مدركى عقلاً وعقلائياً وشرعاً، يعنى أن هذا الإجماع له مدرك عقلى وهو دوران الأمرين معلوم الحجيّه ومشكوك الحجيّه، ومعلوم الحجيّه يرجح عقلاً على مشكوك الحجيّه أى يرجح فتوى الأعلم.

وكذلك له مدرك عقلائى وهو سيره العقلاء فى دوران الأمر بين قول العالم والأعلم فالعقلاء يرجعون إلى الأعلم.

وكذلك له مدرك شرعى وهى روايات عمر بن حنظله وباقى الروايات الاُخرى ومثل هذا الإجماع غير كاشف عن قول المعصوم وليس اجماعاً تعبدياً.

قد يقال :إنّ هذه الروايه مطلقه وتشمل الحكم الاصطلاحى (القضاء) والحكم غيرالاصطلاحى (الفتوى) لأنّه ورد فى الروايه أنّه لو صدرت فتويين أو حكمين مختلفين فما هى وظيفه المكلّف ؟ فيقول الإمام : خذ بأعدلهما وأفقههما، أى خذبفتوى من كان أعدل وأفقه من الآخر، ولا يلتفت إلى فتوى الآخر حينئذٍ، وعليه ففى مورد الاختلاف يرجح قول الأعلم فى مورد الحكم مطلقاً سواءً كان الحكم فى

مورد الإفتاء أو فى مورد القضاء.

الجواب : أوّلاً:إنّ الوارد فى الروايه كلمه (المترافعين) حيث يسأل الراوى من الإمام عن شخصين متنازعين ومترافعين يرجعون إلى رجلين ليحكمان بينهما وأنّ هذين الرجلين يصدران حكمين مختلفين، فما هى الوظيفه ؟

فيقول الإمام عليه السلام : فليلتزم بأعلمهما وأفقههما، وهذه الكلمه تتناسب مع الترافع والحكم فى باب القضاء ولا تتناسب مع الحكم فى باب الإفتاء.

ثانياً :ورد فى هذه الروايه أنّ الإمام عليه السلام يقول : جعلته عليكم حاكماً، وفى هذا المورد عندما يرجع المتخاصمان إلى الحاكم فيقول الإمام :

فلينظر من كان ناظراً فى حلالنا وحرامنا فإنى قد جعلته عليكم حاكماً، والجعل والنصب للحاكم يتناسب مع باب القضاء لا باب الإفتاء، ففى باب الإفتاء لااعتبار للجعل، ووظيفه المفتى والمجتهد فى باب الإفتاء الاخبار عن حكم اللّه تعالى مستنداً إلى الحجّه ولا يحتاج إلى جعل خاصّ من الشارع.

ولكن مع وجود هذه الإشكالات فى الروايه وأنّها وارده فى باب القضاء، فمع ذلك يمكن القول بوجود اطلاق فى مورد الروايه،

لأنّ السوءال فی هذه الروایه ناظرإلی اختلاف الحاکمین فی الحکم، فیقول الإمام علیه السلام : خذّ بحکم افقههماوأعلمهما، وفی هذا المورد لا یوجد تفصیل فی المقام حیث إنّ الإمام لم یفصل الکلام فی اختلاف هذین الشخصین وهل أنهما من الفقهاء أو لیسا من الفقهاء،

ویستفاد من ترک التفصیل فی الروایه الاطلاق بحیث یشمل مورد الاختلاف فی الفتوی أیضاً وبالتالی تثبت هذه الروایه لزوم الرجوع إلی الأعلم مطلقاً.

ص: ۱۳۹

وسيأتى تفصيل أكثر فى هذا البحث لاحقاً إن شاء اللّه.

السيره العقلائيه:

الدليل الرابع :على وجوب تقليد الأعلم، سيره العقلاء، فلا شكّ أنّ العقلاءيرجعون فى اُمور الصنايع والحرف إلى الأعلم والأخبر ولاـ سيّما فى الاُمورالمهمه حيث نرى بوضوح رجوع العقلاء إلى الأخبر والأعلم، مثلًا بالنسبه للمسائل العاديه كمرض الزكام والأمراض السطحيه الاُخرى التى تحدث للإنسان فإنّ العقلاء يرجعون فيها إلى الطبيب العمومى ولاـ يهتمون بمسأله الأعلم والأخبر، وتاره اُخرى يكون المرض مهماً من قبيل مرض القلب أو مرض السرطان،ففى هذه الصوره يهتم العقلاء فى الرجوع إلى الأخبر والمتخصص فى هذا المرض،ومع وجود المتخصص والأخبر فإنّ العقلاء لا يرجعون إلى غير المتخصص وغير الأخبر.

وهذه السيره العقلائيه كانت مستمره بين العقلاء منذ زمان الأئمّه ولم يردع عنها الشارع، فعندما لا يكون هناك ردع عن هذه السيره فى المسائل المهمه،فبلاشك أنّ المسائل الدينيه أهم وأخبر من جميع المسائل الدنيويه ولذلك يمكن القول بأنّ مقتضى سيره العقلاء الرجوع إلى الأعلم، والدليل المهم على وجوب الرجوع إلى الأعلم هو السيره العقلائيه.

إن قلت :إذا كانت سيره العقلاء تقضى بالتبعيه للأعلم فلازمه أنّ الناس يرجعون إلى عالم واحد لأنّ الأعلم ينحصر بفرد واحد لا أكثر وهذا المعنى يستلزم الحرج وذلك فى رجوع جميع الناس فى جميع مسائلهم الدينيه إلى شخص

واحد والحرج مرفوع فى الإسلام.

الجواب :إن مورد البحث فى هذه المسأله ليس هو وجوب الرجوع إلى الأعلم فى المسائل المتفق عليها بين الأعلم والعالم، ففى مورد المسائل الاتفاقيه يجوز الرجوع إلى الأعلم والعالم على سواء، فإنّ قول العالم بمقتضى

اطلاق أدله حجيّه الفتوى حجّه بنفسه أو من باب أن قول الأعلم حجّه وأنّه ينطبق على فتوى العالم أيضاً بلحاظ أنّ فتوى العالم مصداق الحجّه لأنّه يتفق مع الأعلم فى هذه المسأله، ولذلك ففى مورد الاتفاق يجوز الرجوع إلى العالم ولاخصوصيه لقول الأعلم.

وكذلك فى مورد أن يتمكن المقلد من تحصيل الأعلم، ولكن فى الموارد التى لاـيمكن تحصيل الأعلم ويكون حرجياً على المكلّف فهذا المورد أيضاً خارج عن البحث حيث تكون وظيفه المقلد هنا إما الاحتياط أو الرجوع إلى العالم.

ويبقى مورد واحد وهو المسائل خلافيه بين العالم والأعلم وفى هذه الصوره يجب الرجوع إلى الأعلم، وهذه المسائل قليله ولا تستلزم الحرج على المكلّف.

النتيجه :إنّه بمقتضى سيره العقلاء يجب الرجوع إلى الأعلم إلاّ أن يستلزم الحرج على المكلّف أو يكون قول العالم مطابقاً للاحتياط.

الملازمه بين القضاء والإفتاء:

الوجه الآخر الذى استدل به على وجوب تقليد الأعلم، الملازمه بين القضاء والإفتاء، ففى مورد الاختلاف فى القضاء يجب الرجوع إلى القاضى الأعلم، لأنّ القضاء يهتم بموارد الفروج والدماء والنواميس الناس وحقوق الأفراد، وديدن الشارع الاهتمام والاحتياط فى هذه الموارد حيث يجب الرجوع فيها إلى القاضى الأعلم، وهناك ملازمه بين الرجوع إلى الأعلم فى باب القضاء والرجوع إلى الأعلم فى باب الإفتاء والنتيجه أنّه يثبت من هذه الملازمه ترجيح قول الأعلم.

الجواب :إنّ دعوى الملازمه ممنوع، لأنّ الحكم الاصطلاحى فى القضاء يختلف عنه فى باب الفتوى، ففى باب القضاء يمكن أن يرجع مجتهد إلى مجتهد آخر ويعمل بفتواه وقضاءه. وأمّا فى باب الفتوى فالمجتهد لا يحقّ الرجوع إلى فتوى مجتهدآخر وتقليده، ونفس هذا التفاوت يأتى فى عدم إمكان تسريه جواز الحكم فى موردالقضاء إلى باب الإفتاء، هذا أولاً.

ثانياً :فى باب القضاء لا تجوز مخالفه حكم الحاكم حتّى بالنسبه للمجتهد، لأنّ مخالفه الحكم فى القضاء يتنافى مع حكمه القضاء التى تهدف لفصل النزاع والخصومه بين المتخاصمين، فإذا كانت المخالفه جائزه فليس بالإمكان فصل الخصومه، خلافاً لباب الفتوى حيث يجوز للمجتهد مخالفه فتوى مجتهد آخر.

ثالثاً :فى باب القضاء القاضى ينشى ء الحكم سواءً فى الشبهات الحكميه وتطبيقها على الموارد الجزئيه أم فى الشبهات الموضوعيه حيث يحكم بأنّ هذاالبستان ملك لزيد وهذه الدار ملك لعمرو، خلافاً للفتوى التى هى عباره عن

إخبار عن الحكم الإلهى، فالمجتهد يخبر عن الحكم الإلهى الشرعى بأنّ هذا واجب أو حرام أو مكروه أو مستحب أو مباح طبقاً للحجّه التى استنبطها من النصوص ولا

ينشى ء الحكم.

رابعاً :إنّ المناط فى باب الفتوى يختلف عن المناط فى باب القضاء، فالمناط والحكمه فى باب القضاء هو فصل النزاع والخصومه، ولذلك لا يجوز للقاضى فى باب القضاء الاحتياط فى الحكم، وكذلك لا يجوز له التخيير فى مقام القضاوه،

لأنّ الاحتياط والتخيير فى مورد القضاوه مخالف للحكمه من القضاء وهى قطع النزاع، فالاحتياط والتخيير يوجبان

استمرار النزاع والخصومه، وهذا على خلاف باب الإفتاء ففى مورد الفتوى يمكن للمجتهد الاحتياط فى الحكم الإلهى أو القول بالتخيير، والمناط فى باب الاختيار وهو أيضا حكم إلهى مستندا بالحجّه.

خامساً :على فرض القول فى مقبوله عمر بن حنظله بسرايه الحكم للأعلم من باب القضاء إلى باب الإفتاء ومعلوم أن مورد الروايه ناظر إلى المنازعه فى مورد

الدين والميراث حيث يقول الإمام : خذ بقول أعدلهما وأفقههما، فعلى فرض إمكان التعدى وتسريه الحكم إلى سائر موارد القضاء وأنّ الرجوع إلى الأعلم فى القضاء هو المرجح سواءً كان القضاء فى مورد الروايه وهو مسأله الدين

والميراث أو فى غيرها من الموارد الاُخرى، ولكن لا يجوز تسريه الحكم هنا من باب القضاء إلى باب الإفتاء، لأنّه لا توجد ملازمه بين القضاء والفتوى لاعرفاً ولا شرعاً ولا عقلاً.

الوجه الآخر الذى استدل به على ترجيح قول الأعلم هو أنّ روايه عمر بن حنظله وردت فى مقام بيان الفتويين المتخلفين حيث يقول الإمام عليه السلام فى تشخيص الوظيفه فى الفتويين المختلفين : خذ بأعدلهما وأفقههما، وعندما يكون قول الأعلم مرجح فى مورد اختلاف الفتوى فإنّه سيكون هو المتعيّن والحجّه.

النتيجه :إنّ المستفاد من مقبوله عمر بن حنظله أن موردها هو مورد الفتوى فيما لو كانت هناك فتويان مختلفتان لا فى مورد القضاء، وعندما يكون مورد الروايه هو الفتويين المختلفين فإنّ الإمام يأمر الراوى بأن يأخذ بقول الأعلم والأفقه، وحينئذٍ يرجح قول الأعلم فى مقام تعارض الفتوى مع العالم.

وبيان ذلک :أن هذا الوجه من الاستدلال يمكن تصويره على ثلاثه أنحاء :

١ – إن المترافعين عندما يتنازعان فى الدين والميراث يرجعون إلى حاكمين وكلّ واحد من هذين الحاكمين يحكم بحكم معيّن فى المسأله.

٢ – يحتمل رجوعهما إلى حاكمين أحدهما يحكم بشىء والآخر يعينه على ذلک الحكم.

٣ – أن يحكم أحدهما بحكم معين ويكون حكم الآخر ناظراً للحكم الأوّل ولا يعمل على تخطئته.

إن حمل الروايه على القسم الأوّل بحيث يكون رجوع المترافعين إلى حاكمين يحكم كلّ واحد منهما بحكم معيّن يختلف عن الآخر هو حمل على الفرد النادر حيث يقال

أنّ المراد من الروايه هو ذلک الفرد النادر الذى يكون فيه حكمان مختلفان،وتبقى الاحتمالات الاُخرى على حالها، فحينئذٍ سيكون موضوع الروايه قهراًالرجوع فى فتوى المترافعين إلى أعدلهما وأفقههما.

النتيجه :أن مورد الروايه هو الرجوع إلى فتوى الأعلم لا الرجوع إلى الحكم الاصطلاحى فى باب القضاء، ولكن هذا البيان خلاف ظاهر الروايه حيث إنّ الروايه ظاهره فى الحكم الاصطلاحى فى باب القضاء لأنّه:

أوّلاً :وردت فى الروايه كلمه المترافعين، وهذان يرجعان إلى رجل وحاكم يصدرحكماً مختلفاً فى هذا المورد، فالترافع إنّما يكون فى باب القضاء لا فى باب الفتوى، فالروايه تقول : أنّ المترافعين يترافعان إلى حاكمين وعليهما الرجوع إلى افقههما وأعدلهما، والمرافعه غير معقوله فى باب الفتوى للمقلد.

ثانياً :إنّ الإمام عليه السلام فى هذه الروايه يقول : عليهما الرجوع إلى رجل نظر إلى حلالنا وحرامنا فإنى قد جعلته عليكم حاكماً، أى أنّ الإمام عليه السلام فى هذا المورد جعل ونصب حاكماً فى باب القضاء ومثل هذا الجعل

والنصب لا ـ يكون فى بـاب الفتوى لأنّ الفتوى لا تحتاج إلى جعل ونصب فكلّ عالم يجب عليه أن يعمل بوظيفته الشـرعيه ويبين للناس مسائل الدين وأحكامه سواءً

راجعه شخص أم لا، وعليه فالمراد من الحكم فى الروايه هو الحكم الاصطلاحى فى باب القضاء.

وطبعاً سـبق وأن أشـرنا إلى إمكان اسـتفاده اطلاق الروايه فى المقام من ترك الإمام عليه السـلام للتفصـيل، وهنا يـدور الأمر بين التعيين والتخيير وأيضابين معلوم الحجيّه ومشكوك الحجيّه فقول الأعلم معلوم الحجيّه وقول العالم مع

وجود الأعلم مشـكوك الحجيّه، فالعقل يحكم بترجيح معلوم الحجيّه، وكذلك على المشهور يمكن التمسك باطلاق روايه عمر بن حنظله فى شـموله لترجيـح الأعلميه فى بـاب القضاء وفى باب الإفتاء أيضاً، وعليه فالواجب تقليـد الأعلم وترجيـح قوله بهـذه الوجوه الخمسه المذكوره.

وسيأتى فى البحوث اللاحقه إن شاء اللّه كلام القائلين بعدم وجوب تقليد الأعلم.

عدم اشتراط الأعلميه:

بالنسـبه للمسائـل المتفق عليهـا فإنّه يجوز تقليـد العالم مع وجود الأعلم، وهـذامّما لا مناقشه فيه، إنّما الكلام فى المسائل الخلافيه فقد استدلّوا لعدم اشتراط الأعمليه بوجوه.

الوجه الأوّل :استـدل لـذلک باطلاق أدله جواز التقليـد حيث تدلُّ على حجيّه رأى الفقيه مطلقاً من قبيل آيه النفر : «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى الدِّينِ»(۱)

وهكذا ما ورد فى الروايات من الأمر بجواز أخذ معالم الدين من يونس بن عبدالرحمن وزكريا بن آدم، وهكذا سائر أدله التقليد حيث تدلُّ على جواز تقليدالفقيه مطلقاً ولم يرد قيد فى هذه الأدله باشتراط أن يكون الفقيه أعلم من الآخرين أو بشرط أن تكون الفتـاوى متسـاويه وغير مخـالفه لفتوى الآـخرين، فمثـل هـذه القيود لم ترد فى لسـان أدله جواز تقليـد الفقيه، ومقتضـى الاطلاـق جوازالرجوع إلى كل من الأعلم وغيره، لأنّه ينطبق على كلّ واحد منهم عنوان الفقيه.

نقد ومناقشه:

ويمكن المناقشه فى هذا الوجه بما يلى:

أوّلاً ـ: إنّ حجيّه أدله الفتوى لا ـ تشـمل الفتاوى المتعارضه لأنّ ذلک يوءدى إلى الجمع بين الضـدين، ولا يمكن أن يأمر الشارع بالتعبد بحكمين مختلفين فى موردواحد. والتعبد بأحدهما ترجيح بلا مرجح، والتعبد بأحدهما لا بعينه لا وجود

خارجى له.

ثانيـاً :ما ورد فى كلمات المرحوم الكمبانى الـذى أورد على هـذا الاطلاق أن نقل الفتاوى فى زمان الأئمّه عليهم السـلام يختلف

عن زمان الغيبه، فالأدله والروايات التی تقرر وجوب أخذ معالم الدين من يونس بن عبدالرحمن ومن زكريا

بن آدم تـدلُّ على أنّ الراوی فی زمـان حضور الأئمّه عليهم السـلام كان يفتی الناس بكلام الإمام وينقل إليهم ما قاله الإمام عليه السلام ،

ص: ١۴٣

١- سوره التوبه : الآيه ١٢٢.

حیث یقول الإمام لزراره ومحمّـد بن مسـلم وأبان بن تغلب : إفت للناس، أی بیّن لهم الحکم الـذی ذکره الإمام فی الروایه لا أن یسـتنبط الراوی الحکم الشـرعی من الروایه ویبینه للنـاس، إذن فجواز الإفتاء فی هـذه الروایات یختصّ بزمان حضور الأئمّه، وبیان کلام الإمام للناس ولا یشمل فتوی المجتهد فی زمان الغیبه.

ولکن یمکن القول أن هـذا الکلاـم غیر تـام وأنّ القول باختصاص الفتوی فی زمان حضور الإمام خلاف للمعنی اللغوی والعرفی للإفتاء، فالإفتاء فی اللغه عباره

عن بیان المسائل المشـکله للناس سواءً کان المفتی ینقل الروایه أو ینقل نظره ورأیه الشخصـی، لأنّ الأحکام الشـرعیه قـد جعلت بعنـوان القضـیه الحقیقیه، فالإمـام یـأمر أبـان بن تغلب : اجلس فی المـدینه وإفت النـاس، وهـذا المضـمون عـام ویشـمل الفتـوی بمضمون الروایه أو الفتوی بأدوات الاستنباط والرأی.

وهکـذا بالنسـبه لآیه النفر حیث إنّ مضـمونها عام ویقرر وجوب الإنـذار علی المنذر بعد التفقه، وهذا المعنی یشـمل الإنذار علی شکل نقل الروایه أوالإنذار علی شکل نقل الرأی والاستنباط، غایه الأمر أنّ المشکل هنا ماورد فی

صحیحه أبی عبیـده حیث یقول الإمام علیه السـلام : «من أفتی الناس بغیر علم ولا هدی من اللّه لعنته اللّه ملائکه الرحمه وملائکه العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتیاه»(۱) .

فهـذه القضـیه وردت بنحو عام وأن کلّ من یفت الناس بـدون علم وبـدون هـدی من اللّه فإنّه یسـتحق لعنه اللّه، وهـذه الفتوی لا تختص بنقل الروایه.

النتیجه :إنّ إشکال المرحوم الکمبانی علی اطلاق أدله جواز التقلید غیر وارد.

الوجه الثـانی :وقـد اسـتدل علی المطلوب باطلاـق الأـفراد فی هـذه الروایـات حیث ورد الأـمر بالافتـاء للنـاس، فحتّی لو قلنـا بـأنّ الروایات لا یوجد فیها اطلاق أحوالی فی بیان کیفیه الروایه وکیفیه النظر والاستنباط، ولکن هناک اطلاق

افرادی فی هذه الروایه، فبمقتضـی أصاله البیان وقول الإمام علیه السـلام فی هذه الروایه : إفت للناس، فإنّ هذا الأمر یشمل جمیع أفراد المفتی أعمّ من الأعلم والعالم.

الجواب :إذا کانت أصاله البیان تقتضـی شـمول الاطلاق لجمیع أفراد العالم،فإنّها من جهه الاطلاق الاحوالی تقتضی أیضاً شمول جمیع الحالات، لأنّ الاطلاق الاحوالی تابع للاطلاق الافرادی، إذن فالاطلاق بهذه الکیفیه أی الاطلاق

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹ الباب من أبواب صفات القاضی، ح ۱.

الافرادی غير تام، هذا أولاً.

وثانياً :إذا كان قول العالم وقول الأعلم حجّه فی مورد الاختلاف فإنّ ذلک يستلزم اجتماع النقيضين، ولو قلنا بشموله لأحدهما فإنّه ترجيح بلا مرجح،وكذلک أحدهما لا بعينه فإنّه لا وجود خارجی له، وعليه فإنّ شمول أدله حجيّه الفتوی لقول العالم يلزم منه سقوط حجيّه قول العالم، لأنّه يستلزم اجتماع النقيضين وهو محال.

ولكن يجب التأمل فی كيفيه حجيّه الاماره والفتوی، فهل أنّ حجيّه الاماره والفتوی علی نحو الطريقيه والكاشفيه عن الواقع، أو علی نحو السببيه ؟ فعلی مسلک السببيه يكون كلّ طريق منهما واجدا للملاک فطريق فتوی العالم واجد

للمالک والمصلحه وكذلک طريق فتوی الأعلم، وعليه فلا مانع من شمول الأدله لكلّ منهما لأنّ كلّ واحد من الفتويين

واجد للملاک، إذن فمن حيث المقتضی والملاک فإنّ كلّ واحد من الفتويين المختلفين يملک الحجيّه، وحينئذٍ إذا كانت فتوی الأعلم تتضمن الملاک فإنّهامرجحه، وإلاّ فإنّ اقتضاء الحجيّه يشمل كلا الفتويين علی نحو سواء، وبالتالی يصل الأمر إلی التخيير.

وعلی هذا الأساس فعلی مسلک طريقيه الامارتين والفتويين يحصل هناک تمانع بلحاظ أصل حجيّه الفتوی والاماره أو تمانع بلحاظ اطلاق حجيّه الاماره والفتوی، والتمانع ليس بلحاظ أصل اقتضاء حجيّه فتوی العالم وفتوی الأعلم فكلّ منهما فی الجمله يقتضی الحجيّه علی أساس أدله حجيّه الفتوی، إنّما المحذوروالتمانع فی اطلاق حجيّه كلّ منهما فإنّ اطلاق الحجيّه فی كلّ منهما ينفی حجيّه

الآخر فی مورد الاختلاف، والتعبد باطلاق كلّ واحد منهما يعنی التعبدبالمتناقضين وهو محال، وحينئذٍ فمقتضی القاعده التخيير، النتيجه أنّه فی مورداختلاف حجيّه قول العالم والأعلم يكون الحكم هو التخيير.

دليل الإنسداد:

الوجه الثالث :علی جواز تقليد العالم وعدم اشتراط الأعلميه، دليل الإنسدادحيث تمسک به الميرزا القمی علی أساس أنّ باب العلم والاجتهاد فی المسائل

الشرعيه مسدود للعامی، والاحتياط بدوره يفضی إلی الحرج، وحينئذٍ فالمتعين علی العامی تبعيه قول الفقيه مطلقا سواءً حصل الظنّ الإنسدادی للمقلد بالحكم

الشرعی من فتوی العالم أو من فتوی الأعلم.

الجواب : أوّلاً :إنّ هذا المبنی فی الإنسداد فی المسائل الشرعيه باطل، لأنّ باب الاجتهاد مفتوح والاحتياط لا يستدعی الوقوع فی الحرج.

ثانياً :إنّ أدله جواز التقليد لا تنحصر بدليل الإنسداد، فالآيات والروايات وسيره العقلاء غير المردوعه تدلُّ علی جواز التقليد فی المسائل الشرعيه.

ثالثاً :علی فرض تمامیه دلیل الإنسداد فی المقام فإنما یصحّ التمسک به فیما

ص: ۱۴۵

إذا لم يحصل للمقلد التردد والشك فى حجيّه قول العالم مع وجود قول الأعلم،فمع وجود قول الأعلم يكون هو الحجّه المتعيّنه ولا أقل من احتمال أن يكون قوله حجّه تعيينيه، ومع وجود الحجّه التعيينيه لا وجه للقول بالانسداد.

سيره المتشرعه:

الوجه الرابع :الذى استدل به على حجيّه قول العالم، سيره المتشرعه،فالمتشرعه يرجعون فى المسائل التى لا يعلمون بها إلى العالم وهذا الرجوع غير مشروط بأن يكون هذا العالم أعلم من الآخرين، فالمتشرعه يرجعون إلى

الفقيه فى هذه المسائل على الاطلاق.

الجواب :إنّ سيره المتشرعه لا تخرج عن حالتين : إمّا أن تكون هذه السيره هى سيره العقلاء نفسها أو أن تكون هذه السيره للمتشرعه دليلاً مستقلاً، فإذا

قلنا بإنها دليل مستقل فيحتاج ذلك إلى إثبات ولا يوجد دليل لاثبات هذاالمعنى، لأنّ عمل المتشرعه يستند إلى حيثيتهم العقلائيه وتقدّم أنّ سيره العقلاء فى مورد اختلاف العالم والأعلم فى الفتوى أنهم لا يرجعون إلى العالم مع وجود الأعلم بل بالعكس، فالعقلاء يرجعون فى هذا المورد إلى الأعلم تعييناً، أو أنّ سيره العقلاء لا تشمل أساساً موردالتعارض. وعليه فلا يمكن التمسك بسيره العقلاء لجواز تقليد العالم فى موردالاختلاف مع قول الأعلم.

الوجه الخامس :الذى استدل به على جواز تقليد العالم، نفى الحرج، لأنّ تشخيص الأعلم حرجى لعامه الناس والحرج منفى فى الإسلام، ولذلك يجوز تقليد العالم.

بيان ذلك :فى مورد تشخيص الأعلم تاره تكون الشبهه مفهوميه والاستفهام عن معنى الأعلم، وتاره اُخرى تكون الشبهه مصداقيه أى من هو الأعلم ؟

وتشخيص مصداق الأعلميه يتضمن الحرج للعامى والحرج منفى فى الإسلام، ولذلك فالعامى مخيّر بين تقليد العالم والأعلم.

الجواب :إنّ الأعلميّه فى كلّ فن من الفنون تقتضى أمرين:

أحدها:أن يكون العالم محيطاً بكبريات المسائل ويملك دقّه النظر فى القواعدوالكبريات من المسائل.

الثانى :أن يعمل على تطبيق الكبريات والقواعد على مصاديقها، مثلاً الطبيب الحاذق هو الشخص الذى لديه علم بكبريات مسائل الطبّ من القوانين والقواعدوالأدويه والتغذيه، ثمّ يتحرك على مستوى تطبيق هذه الكبريات على مصاديقهاومعرفه أن هذا الدواء من مصاديق تلك الكبرى فى العلاج، ويعلم بالتالى هل أنّ هذا المرض من مصاديق تلك الكبريات فى المسائل الطبيه أو لا.

وهكذا بالنسبه للفقيه فى المسائل الشرعيه فيجب عليه أن يعلم بقواعد علم الاُصول وما هى قاعده الترتب مثلاً، وقاعده التزاحم والتعارض، وقاعده لا ضررولا حرج، وقاعده التجاوز والفراغ، ودوران الأمر بين

المحذورين وبين المتباينين وهكذا فى قواعد باب العبادات والمعاملات والعقودوالايقاعات، ثمّ يتحرك على مستوى تطبيق تلك القواعد الكليه الاستنباطيه على مواردها ومصاديقها وهل أنّ هذا المورد مثلاً من مصاديق قاعده الترتب أو لا،وهل أنّ هذا المورد من موارد قاعده لا ضرر أو لا ؟

إذن فمفهوم الأعلم واضح وأنّه مركب من هاتين الجهتين، أحدهما : معرفه كبريات المسائل الأُصوليه والفقهيه، والثانيه تطبيق تلك الكبريات والقواعد على مصاديقها ومواردها الجزئيه. وحينئذٍ فإذا كان العامى فى مفهوم الأعلم مجتهداًوكان يعلم بأنّ مفهوم الأعلميه مركب من هذين الأمرين فحينئذٍ لا يكون معرفه الأعلم حرجياً عليه، لأنّه يعرف معنى الأعلم وأنّه مركب من هاتين الجهتين،

وأمّا الأشخاص السذج والبسطاء فمن العسير عليهم فهم مفهوم الأعلم، وحينئذٍيمكنهم تقليد الآخرين فى هذه المسأله والسوءال من البيّنه وأهل الخبره عن

معنى الأعلم إذن فتعيين معنى الأعلم ليس بحرجى عليهم.

وأمّا فى مقام تطبيق معنى الأعلم على مصداقه ومن هو الأعلم ؟ فإنّ عين تطبيق معنى المجتهد على مصداقه ومن هو المجتهد والخبير حتّى يمكن الرجوع إليه ومن هو الذى يملك إحاطه بالمسائل الشرعيه أو لا يملك، ففى هذه المورد يتمكن العامى من تشخيص المجتهد من خلال السوءال وبالاستعانه بالبيّنه وبواسطه الرجوع إلى أهل الخبره وسوءالهم : هل أنّ زيداً أو عمرا يملكون قدره تطبيق

الكبريات واستنباط المسائل الشرعيه أم لا ؟ فإنّ تشخيص المجتهد سيكون أمراًيسيراً مع الواسطه ولايكون هناك حرج على العامى لتشخيص مصداق الأعلم أيضاً من خلال السوءال من أهل الخبره والبيّنه.

وعلى فرض وجود حرج وأصل فإنّ قاعده نفى الحرج تنفى الحرج الشخصى والجزئى لا النوعى والكلى، وحينئذٍ إذا كان تشخيص الأعلم حرجياً عليه فإنّ هذا الحرج منفى

عنه، وعلى من لا يكون تشخيص الأعلم حرجياً عليه يبقى الوجوب على حاله، وعليه فهذا الوجه مخدوش أيضاً وغير تام.

الخلاصه:استدلّوا لإثبات جواز الرجوع إلى قول العالم فى مقابل الأعلم بوجوه خمسه:

١ – اطلاقات الأدله.

٢ – دلاله الروايات على أنّه مع وجود الإمام المعصوم عليه السلام الذى هو أعلم ما فى الكون يجوز الرجوع إلى فتوى الأصحاب (زراره، محمّد بن مسلم،زكريا بن آدم، يونس بن عبدالرحمن) ولذلك يجوز الرجوع إلى قول العالم مع وجود الفقيه الأعلم.

٣ – سيره المتشرعه حيث يرجعون إلى العالم مع وجود الأعلم فى المسأله.

۴ - دليل الإنسداد.

۵ - دليل نفى العسر والحرج.

ص: ۱۴۷

ولكن تقدّم أنّ جميع هـذه الوجوه محل نقـد ومناقشه، ويكفى نفس بطلا تلك الوجوه لإثبات عـدم جواز تقليد العالم فى مورد الخلاف مع قول الأعلم.

الأصل العملى:

وقـد رأينا أن أدله الطرفين غير تامه والأدله اللفظيه من الآيات والروايات لا تـدلُّ بوضوح على تماميه مدّعى الطرفين، فحينئذٍ فإنّ مقتضى القاعده هو الرجوع إلى الأصل العملى، ففى دوران الأمر بين التعيين والتخيير هل ترجح أصاله

التعيين أم لاـ؟ وهـل أنّ مقتضـى الأصـل العقلى والعملى فى المقام هو تعيين حجيّه قول الأعلم أم لا ؟ وتفصـيل الكلام فى هـذا البحث سيأتى إن شاء اللّه.

وقـد تبيّن أن اطلاـق الأـدله اللفظيه كتاباً وسنّه لاـ يـدلّ على تعيين وجوب تقليـدالأعلم فى مورد الاختلاـف مع قول العالم، لأنّ شمول هذه الأدله مورد اختلاف بين العلماء وأنّها متعارضه فيما بينها والتعبد بالجمع بين الضدين والنقيضين

محال، وفى صوره القول بتضاد الأحكام الخمسه والقول بأنّ هـذه الأحكام اُموراعتباريه فلا استحاله فى الجمع بين المختلفين فى مورد واحد، ولكن الاستحاله فى مقام العمل والامتثال عقلاً فلا يمكن للمكلّف أن يمتثل تكليفين متناقضـين فى مورد واحد فى آن واحد.

وهكذا بالنسبه لاطلاق أدله وجوب تقليد العالم فى مورد الاختلاف فإنّ هذاالاطلاق غير تام، السؤال إذن: ما هو مقتضـى الأصل العملى فى هذا المورد ؟

وكيف يمكن تصوير الحجيّه فى مورد دوران الأمر بين التعيين والتخيير ؟

الجواب :إنّ دوران الأمر بين التعيين والتخيير فى الحجيّه يمكن تصويره على ثلاثه أنحاء :

١ – دوران الأمر بين الحجّه التعيينيه والتخييريه فى مقام الامتثال.

٢ – دوران الأمر بين التعيين والتخيير فى مقام الجعل والثبوت، وهذا بدوره ينقسم إلى قسمين :

تـاره يكون دوران الأـمر بين التعيين والتخيير فى مقـام جعل الأحكام الواقعيه،وتاره اُخرى يكون دوران الأمر بين التعيين والتخيير فى مقام جعل الأحكام الظاهريه.

أمّـا فى مقـام الامتثـال فـإنّ الحجّه التعيينيه تقـدّم على الحجّه التخييريه لأنّ أصل التكليف مسـلم فى مقام الامتثال بمقتضـى العلم الاجمـالى بالتكليف، ولايوجـد شك فى التكليف وإنما الشك فى الامتثال، فهنا مورد أصاله الاشـتغال لامورد أصاله البراءه، لأنّ كلا الفتويين فى مقام الامتثال واجدان للملاك،وحينئذٍ يكون المورد من موارد قاعده باب التزاحم، غايه الأمر أنّ المكلّف غير

قادر على امتثال كلا الفتويين فى آن واحد، وحينئذٍ إذا أتى المكلّف بغير

محتمـل الأهمیّه وامتثل قول العالم، ففی صوره الخطأ لا یرى العقل هـذا الاتیان معـذراً لـدى المولی، لأنّ المکلّف ترک محتمل الأهمیّه وهو قول الأعلم، ومع وجودمحتمل الأهمیّه فإنّ امتثال غیر محتمل الأهمیّه لا یکون معذراً للمکلّف.

ولکن لو انعکس الحال وأتى المکلّف بمحتمـل الأهمیّه واتفق خطأه فإنّ العقل یرى فی هـذا الامتثال معـذراً للمکلّف، لأنّه أتى بالأهم ولا شک أنّ العقـل یرى أنّ الأهم مقـدم على المهم ویرى أنّه معـذر فی صوره الخطأ، وبلحاظ لسان الخطاب أیضاً فإنّ إمتثل المکلّف غیر الأهم فسوف یبقى سـقوط دلیل الأهم مشکوکاً لاحتمال تعیین الأهم فی مقام الامتثال، وأمّابالعکس إذا أتى بالأهم وترک المهم فإنّ سـقوط دلیل المهم بالاتیان بالأهم سیکون قطعیاً، لأنّ اطلاق حجیّه قول الأعلم حاکم على اطلاق حجیّه قول العالم وغیر الأهم لأجل احتمال الأعلمیه.

النتیجه :فی مقام دوران الأمر بین مقطوع الامتثال ومشکوک الامتثال لا شکّ فی تقـدّم مقطوع الامتثال على مشکوک الامتثال، لأنّه مع الاتیان بالأهم لا یبقى

وجه للإتیان بالمهم ولیس المهم فعلیه.

أمّا فی صوره دوران الأمر بین التعیین والتخییر فی مقـام الجعـل والثبوت للأحکـام الواقعیه فهـذا المورد خـارج عن البحث، لأنّ البحث فی مقام جعل وثبوت الحکم عند الشک فی الأحکام الظاهریه وهل جعلت الحجیّه لقول العالم مع وجودقول الأعلم أم لا ؟ وهل أنّ قول الأعلم حجّه تعیینیه؟ فمقتضى الأصل العملی هنا تعیین الحجیّه أو التخییر .

الجواب :إنّ مقتضى القاعده عقلاً أصاله التعیین بالوجه المتقدّم.

وذهب بعض إلى الحاق مورد دوران الأمر بین حجیّه قول الأعلم والعالم بـدوران الأمر بین المحذورین، مثلاً إذا دلّت روایه على وجوب صلاه الجمعه فی زمان الغیبه ودلت روایه اُخرى على حرمه صلاه الجمعه فی زمان الغیبه أی أنّها

اشترطت فی وجوب صـلاه الجمعه حضور المعصوم، فأحـد الروایتین حجّه والاُخرى لیست بحجّه، غایه الأمر اشـتبه علینا الحکم، فهنـا مورد دوران الأـمر بین الحجّه واللا حجّه، وفی المقام على فرض أن لا یکون لـدینا دلیل على حجیّه قول الأعلم على التعیین فـإنّ مقتضـى الأصل التوقف والاحتیاط، ولکن الإجماع قام على خلاف الاحتیاط، فعنـدما لا یکون الاحتیاط ممکناً لعـدم إمکان أن تکون کلتا

الروایـتین حجّه فحینئـذٍ تکون أحـدهما حجّه والاُخرى لا حجّه وعلى المبنى فـإنّ الأصـل فی دوران الأـمر بین المحـذورین هو التخییر.

الجواب : أوّلاًـعلى فرض عـدم امکان الاحتیاط فی المقام بعـد تعارض الـدلیلین نصل إلى التساقط، ومع ذلک لا یمکن الحکم بالتخییر لأنّ الروایه صادره عن المعصوم وأحدهما متعینه الحجیّه والاُخرى غیر حجّه تعییناً، غایه الأمر اشتبه

الحال علینا فی أیّهما حجّه تعیینیه، فهنا ما هو ملاک الحکم بالتخییر ؟ لأنّ التخییر إنّما یکون فی مورد أن یکون کلّ من الدلیلین یقتضی الحجیّه، وفی المقام لا یوجد هذا الملاک لأنّ أحدهما حجّه تعییناً والآخر غیر حجّه تعییناً،

وغير الحجّه لا يقتضى الحجيّه.

ثانياً :عنـدما لا يكون الاحتياط ممكناً فى المقام فمن عدم إمكان الاحتياط نكشف هل أنّه فى الواقع جعلت الحجيّه التعيينيه لقول الأعلم، أو الحجّه التخييريه ؟ ونفس هذا الاحتمال يكفى فى عدم اندراج المقام فى الموارد التى

تشتبه فيها الحجّه مع عدم الحجّه لأنّ احتمال الحجّه التخييريه وارد فى موردقول العالم أيضاً.

ثالثـاً :إنّ الحـاق المقـام بـدوران الأمر بين المحـذورين أخصّ من المـدّعى، لأنّ تعارض قول العالم مع قول الأعلم لا ينـدرج فى خصوص دوران الأمر بين المحذورين حتّى يمكن جريان القاعده فى المقام، مثلًا إذا افتى أحد المجتهدين

بوجوب ثلاث تسبيحات فى الصـلاه والآخر بكفايه تسبيحه واحـده فى الصـلاه، فهنالا يوجـد دوران الأمر بين المحـذورين حيث يمكن العمل بالاحتياط.

تنافى الاطلاقين:

يمكن القول فى مورد اختلاـف قول الأعلم والعالم أن قول الأعلم متعين الحجيّه لوجود تضاد بين الفتويين وأدله حجيّه الفتوى لا تشـمل هذاالمورد لأنّه من باب الجمع بين الضدين ولا يمكن أن يأمر المولى بالتعبدبالمتناقضـين، فهل أن هذا التضاد بينهما ظهر من أصل حجيّه الفتويين أو أنّ

التضاد والتعارض نشأ من اطلاقهما ؟

لاـ شـك ولا ريب فى أنّ هـذا التعارض ليس فى أصل حجتيهما فأصل حجيّه قول الأعلم لا يتعارض مع أصل حجيّه قول العالم، والدليل على عدم وجود التعارض بينهما فى

أصل الحجيّه أنّه إذا جعل المولى الحجيّه لأحـدهما مشروط بعدم الأخذ بالآخر فلامانع من ذلك. إذن فالتعارض إنّما يكون فى اطلاق حجيّه قول الأعلم واطلاق حجيّه قول العالم لا فى أصل حجتيهما، وثبوت اطلاق قول الأعلم مشكوك فى مقام التعارض، ومع الشك فى سقوطه فالأصل عدم سقوط الحجيّه.

النتيجه : أوّلاًـفى مقـام أصـاله الاطلاـق يكون قول الأعلم حاكماً على اطلاق حجيّه قول العالم لأجل احتمال الأعلميه، ولا يوجد دليل على رفع هذه الحاكميه.

ثانيـاً :إن مقتضـى العلم الإجمـالى بـالتكليف الإلهى لـدى المكلّف اشـتغال الـذمّه اليقينى وذلك يقتضـى فراغ الـذمّه اليقينى من تكليف المولى، والعمل بقول العالم فى المقام لا يقتضـى فراغ الـذمّه يقيناً بل هو مشـكوك الفراغ للـذمّه من التكليف الإلهى مع الشك فى الفراغ ليس للمكلّف عذر للواقع وبينما يكون العمل بقول الأعلم مفرغ للذمّه يقيناً.

إن قلت :ينبغى التخيير، لأـنّ مـا هـو غير جـائز ترك قول الأـعلم وترك العمـل بقول العـالم، لأـنّ ترك كلاـ القولين يوءدى إلى الوقوع فى المخـالفه القطعيه ويسـتلزمالعقاب، وأمّـا فى خصوص ان تكون موافقه قول الأـعلم واجبه فلاـ دليل لـدينا على التعيين،

ومع الشک فی ذلک تجری البراءه، ولذلک

ص: ۱۵۰

فإنّ مقتضى القاعده التخيير.

الجواب :إنّ الغرض فى مقام التكليف ليس تحصيل وتنجيز الواقع بحيث إنّ كلّ واحد محتمل المنجزيه ويأتى به المكلّف فله وجه، الغرض أن يتحرك المكلّف فى مقام امتثال التكليف ليكون معذراً له فى الواقع، لأنّ الواقع وبمقتضى العلم الاجمالى فى التكليف منجز على المكلّف والخروج من هذا التكليف واجب، وحينئذٍفإنّ العمل بقول العالم لا يستدعى فراغ الذمّه يقيناً بل يشك فى فراغ الذمّه،

ومع الشك فى فراغ الذمّه فإنّ المكلّف ليس له عذر فى الواقع، وحينئذٍ يتعين العمل بقول الأعلم لتحصيل العذر فى الواقع، لأنّه أقرب إلى الواقع.

وطبعاً فهذا الكلام والجواب محل تأمل وإشكال، لأنّه أوّلاً :إنّ احتمال التكليف فى مورد قول العالم لا يمكن نفيه، ومع وجود احتمال التكليف فى مورد قول العالم لا يمكن القول بأنّ العمل بقول الأعلم يعتبر عذراً قطعياً.

ثانياً :إنّ الأقربيه للواقع لأحد الخبرين أو أحد الفتويين ليس مرجح فى باب تعارض الخبرين ولا فى باب تعارض الفتويين، لأنّ نفس أقربيه أحدهما للواقع مشكوك وغير متعين، وعلى فرض تعيين أقربيه قول الأعلم فإنّ الأقربيه ليست

بخارجه عن حالين، إمّا أن يكون المراد من ترجيح الأقربيه بشكل مطلق بأن يكون مطلق الأقربيه للواقع مرجح، أو ترجيح الأقربيه بشكل خاصّ ومرتبه مخصوصه من

الأقربيه، وترجيح مطلق الأقربيه غير معقول لأنّه فى هذه الصوره فإنّ كلّ خبربالنسبه لخبر آخر وكلّ فتوى بالنسبه لفتوى اُخرى يحتمل فيها الأقربيه، مثلاً

خبر الثقه أقرب بالنسبه لخبر الاورع، وخبر الأورع يحتمل أن يكون أقرب بالنسبه لخبرغير الأورع، والخبر القليل الواسطه يحتمل كونه أقرب بالنسبه للخبر كثيرالواسطه... وهكذا فى باب الفتوى أيضاً.

إذن الأقربيه المطلقه لا يمكن أن تكون مرجحه فى المقام لأنّه يستلزم الإجمال وبالتالى السقوط عن الاعتبار.

أمّا الأقربيه الخاصّه بأن تكون مرتبه خاصّه من الأقربيه راجحه فغير معلوم،يعنى لا يعلم ترجيح مرتبه خاصّه من الأقربيه وما هى هذه المرتبه الخاصّه ، هل هى الأقربيه بمقدار خمسين بالمئه، أو الأقربيه باحتمال ستين بالمئه، أوالأقربيه باحتمال مئه بالمئه، فهذا غير معلوم.

النتيجه :إنّ أقربيه أحد الخبرين وأحد الفتويين للواقع لا يمكن أن تكون ملاكاً للترجيح مطلقاً لا فى باب تعارض الأخبار والروايات ولا فى باب تعارض الفتاوى، فيبقى ترجيح قول الأعلم فى مقام التعارض بين اطلاقين ويكون اطلاق

حجيّه قول الأعلم حاكماً على اطلاق حجيّه قول العالم لأجل احتمال الأهميّه فى مورد قول الأعلم.

النتیجه :فی مورد دوران الأمر بین قول الأعلم وقول العالم إذا کان قول الأعلم وجداناً محتمل الأهمیّه فإنّ اطلاق قول الأعلم حینئذٍ حاکم علی اطلاق قول العالم غیر محتمل الأهمیّه، واطلاق أدله حجیّه قول العالم مقید باطلاق

أدله قول الأعلم المحتمل الأهمیّه، وإذا قلنا بإمکان الترتب فی هذا الموردفحینئذٍ یزول التنافی والتعارض بین اطلاق الأهم واطلاق المهم، لأنّ اطلاق المهم سیکون مقیداً باطلاق الأهم ویزول التنافی بینهما.

ص: ۱۵۱

وإذا كان كلا القولين متساويين ولم يكن أهم ومهم فيهما، ففى هذه الصوره سيكون الترتب من جانبين ولا يرجح أحدهما على الآخر ويقع التنافى حينئذٍ وهو مورد التخيير.

وفى مورد الاختلاف فإنّ مقتضى الأدله الاجتهاديه تقديم قول الأعلم على قول العالم، حيث إنّ اطلاق أدله حجيّه الفتوى فى مورد الاختلاف لم تقيد قول الأعلم بقيد معين، خلافاً لإطلاق حجيّه قول العالم المقيد فى صوره عدم

مخالفته للأعلم، لأنّه غير محتمل الأهميّه، ومع وجود الدليل الاجتهادى على الترجيح لا يبقى مورد للأصل العملى، وعلى فرض التمسک بالأصل العملى فإنّ

ترجيح قول الأعلم يكون من باب الاحتياط ولا تجرى أصاله البراءه فى المقام لأنّ العمل بقول الأعلم معذر على كلّ حال والعمل بقول العالم مشكوک المعذريه ويحتمل معه العقاب، إلّا فى صوره تطابق قول العالم مع الاحتياط فهنا يكون قول العالم هو المتعين من باب الاحتياط لأنّ العمل بالاحتياط يوجب العلم لدى المكلف بامتثال التكليف لا أن قول العالم هو المتعين من باب الأدله الاجتهاديه.

النتيجه :فى مورد دوران الأمر بين قول العالم وقول الأعلم فى حال الاختلاف يتعين الأخذ بقول الأعلم لاطلاق الأدله الاجتهاديه على ترجيح قول الأعلم بالنسبه لقول العالم بالبيان المتقدّم، واطلاق دليل حجيّه قول الأعلم حاكم

على اطلاق دليل حجيّه قول العالم إلّا أن يكون قول العالم مطابقاً للاحتياط ولذلک يتعين العمل به من باب الاحتياط.

الشک فى المخالفه:

كان البحث فى مورد الشک فى المخالفه حيث يشک المكلّف هل أنّ قول الأعلم يختلف مع قول العالم أم لا ؟ وما هو مقتضى القاعده فى مورد الشک فى المخالفه؟

الجواب :إنّ مقتضى القاعده تعيين حجيّه قول الأعلم عقلًا لأنّ العمل بقول الأعلم يستدعى المعذريه مطلقاً، إلّا فى مورد الشک فى وجود الخلاف بين الفتويين حيث يمكن القول باستصحاب عدم وجود الخلاف بين قول العالم وقول

الأعلم. وعليه لا وجه لتعيين حجيّه قول الأعلم فى مورد عدم الاختلاف، وعندالشک فى ذلک وهل هناک خلاف بين قول الأعلم وقول العالم أم لا ؟ نستصحب عدم الاختلاف، وبالتالى تكون كلا الفتويين متوافقتين فى المسأله، وحينئذٍ يمكن الرجوع فى مورد عدم المخالفه إلى قول العالم بمقتضى الأدله اللفظيه وبمقتضى الأصل العملى والاستصحاب، ومقتضى اطلاقات أدله جواز الفتوى كآيه النفروالروايات الدالّه على رجوع الجاهل إلى العالم والدالّه على وجوب الإنذاروالدالّه على الوجوب التعلم والتعليم على الاطلاق، فهذه الأدله والنصوص لم تقيد رجوع الجاهل إلى العالم بأن يكون العالم أفقه وأعلم من الآخرين،والقدر المتيقن الخارج من هذه المطلقات هو فى صوره العلم باختلاف قول الأعلم مع قول العالم، حيث إنّ أدله حجيّه الفتوى لا تشمل حجيّه كلا الفتويين فى هذا المورد لأنّ ذلک يستلزم الجمع بين المتناقضين والتعبد بالمتناقضين

غير ممكن.

أمّا فی مورد توافق فتوی العالم مع فتوی الأعلم وكذلك مورد الشک فی الاختلاف فيبقی هذا المورد تحت اطلاقات الأدله، إذن فإذا كانت هذه المطلقات تامه فإنّها ستكون حاكمه علی الأصل العقلی والاحتياط، ولذلک ففی مورد توافق فتوی العالم مع الأعلم يجوز الرجوع لفتوی العالم بمقتضی اطلاقات الأدله.

قد يقال : فی مورد الشک فی المخالفه نشک فی أنّ فتوی العالم مخالفه لفتوی الأعلم أم لا، وهذه شبهه مصداقيه ولا يمكن التمسک بعموم الاطلاق فی مورد الشک فی المخالفه، لأنّه من قبيل التمسک بالعام فی الشبهات المصداقيه لأنّه يحتمل أن تكون كلا الفتويين مخالفتين للواقع ولا يمكن بواسطه التمسک بالاطلاق تعيين المصداق وعدم المخالفه.

بيان ذلک :إنّ اطلاقات الأدله كآيه النفر وآيه السوءال والروايات الوارده فی المقام لا تشمل كلا الفتويين لأنّ ذلک يعنی التعبد بالمتناقضين وهو محال،ولا تشمل أحدهما المعين لأنّه ترجيح بلا مرجح، ولا تشمل أحدهما لا بعينه

لأنّه الفرد المردد لا ـ هويه له ولا ماهيه. وحينئذٍ فإنّ اطلاقات الأدله تخصص بمورد عدم المخالفه، يعنی أن أدله حجيّه الفتوی مطلقه وتشمل حجيّه فتوی الأعلم وحجيّه فتوی العالم، وذلک فی مورد عدم المخالفه بينهما، ومع الشک فی المخالفه نقول أنّه بمقتضی اطلاقات الأدله فإنّ فتوی العالم لا ـ تخالف فتوی الأعلم، وهذا تمسک بالعام فی الشبهات المصداقيه لاثبات عدم المخالفه،والتمسک بالعام فی الشبهات المصداقيه لا يجوز.

الجواب :إذا كان المخصص والمقيد لهذا الدليل العام لفظی، فحينئذٍ لا يجوزالتمسک بالعام فی الشبهات المصداقيه، وأمّا إذا كان المخصص دليلًا لبيّاً فلامانع من التمسک بالعام فی الشبهات المصداقيه كما هو مسلک صاحب الكفايه.

ولكن يمكن القول علی المبنی أنّ المخصص والمقيد يمنح الدليل المخصص عنواناً،يعنی إذا تمّ تخصيص الدليل العام وتمّ تقييد الدليل المطلق فإنّ هذا التخصيص والتقييد يعطی للدليل العام والدليل المطلق عنواناً ويعين مراد المولی من :

اكرم العلماء، عندما يقول المولی بعد ذلک : لا تكرم العالم الفاسق، فيتبين أنّ المراد الجدی والنفس الأمری للمولی من أوّل الأمر هو العالم العادل، غايه الأمر أنّ بيان المولی فی قوله : لا تكرم العالم الفاسق، قد تأخر صدوره عن ذلک العام.

إذن عندما يعطی الدليل المخصص عنواناً بالدليل العام ويتبيّن من ذلک المرادالجدی للمولی وأنّه كان يقصد من أوّل الأمر العلماء العدول، فحينئذٍ سواءً كان المخصص لفظياً أم لبيّاً فلا يجوز التمسک بالعام فی الشبهات المصداقيه، لأنّه بعد أن علمنا بأنّ العامّ قد تمّ تخصيصه وأنّ المطلق تمّ تقييده فحينئذٍ يتبيّن أنّ العام أو المطلق ليس هو المراد الجدی للمولی بل المراد الجدی هو المقيدوتبقی الموارد الاُخری غير مشموله ثبوتاً، لأنّ مورد العام فی الواقع وفی عالم الثبوت إمّا مجملًا أو مطلق أو مقيد، ولا يمكن أن يكون مهملًا لا مطلقاً ولامقيّداً، وعندما يأتی الدليل المخصص فإنّه يعيّن المراد الجدی للمولی فی موردالدليل العام ويجعله فی دائره الخاصّ (أی العالم العادل)، وعندما يأتی

الدلیل المقیّد فإنّه یعیّن المراد الجدی للمولی من ذلک المطلق حیث یقول :

اعتق رقبه موءمنه، فعندما تأتی صفه (موءمنه) فإنّ المراد الجدی للمولی من اطلاق کلمه رقبه یتعیّن فی الرقبه الموءمنه، وعندما نشک فی عنوان العام أوالمطلق هل یصدق علی هذا الفرد المشکوک أم لا، فإنّ التمسک بالعام لتعیین المصداق لا یجوز.

وما نحن فیه من هذا القبیل فإن تعیین المصداق فی مورد اختلاف الفتویین هوتمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه، لأنّ اثبات الموضوع والمصداق لا- یمکن من خلال الدلیل والحکم، إلاّ بأن نقول فی المقام بوجود الأصل الموضوعی وهوالاستصحاب، یعنی أنّ الأصل الموضوعی أن یکون المصداق العام أو مصداق المطلق معیّناً، وعندمایجری الأصل الموضوعی وهو استصحاب عدم المخالفه فإنّ ذلک یعیّن مصداق الدلیل ولا یکون من باب التمسک بالعام فی الشبهات المصداقیه، لأنّ کلا الفتویین أمران حادثان، وعند الشک فی حدوث المخالفه بین الفتویین یمکن استصحاب عدم المخالفه، لأنّه عندما لا یکون هناک أی من هذین المجتهدین ولا تکون هناک أی واحده من الفتویین فی المسأله فإنّه لا یوجد موضوع للمخالفه فی السابق،

وفعلاً عندما ظهرت فتوی المجتهدین نشک فی المخالفه فنستصحب عدم المخالفه الإزلیه، وببرکه هذا الأصل الموضوعی نحرز عدم المخالفه، وعندما لا تکون هناک مخالفه بین الفتویین تبقی کلا الفتویین تحت عموم واطلاق أدله حجیّه الفتوی، وعندما تکون کلا- الفتویین أی فتوی الأعلم وفتوی العالم، باقیه تحت اطلاق أدله حجیّه الفتوی، ففی هذه الصوره یمکن الرجوع لقول العالم.

الأصل الموضوعی واستصحاب العدم الازلی:

إنّ جریان الأصل الموضوعی للاستصحاب من أجل تعیین مصداق العام فی المقام یمکن تصویره بنحوین :

أحدهما :استصحاب العدم الازلی المحمولی.

والآخر:استصحاب العدم الازلی النعتی.

وطبعاً لا یوجد فی الخارج عدمان بل عدم واحد، غایه الأمر یختلفان فی اللحاظ،فإذا لوحظ فی المقام اختلاف الفتویین بنفسهما فهذا یعنی العدم الازلی المحمولی، وإذا لوحظ عدم اختلاف الفتویین بلحاظ الموضوع الخارجی فإنّه یسمّی استصحاب العدم الازلی النعتی.

وعلی أیّه حال ففی الازل عندما لم یکن هناک وجود للعالم والأعلم فلم یکن بینهما اختلاف، ولکن نشک فعلاً فی حدوث الاختلاف بینهما، فنستصحب عدم الاختلاف الازلی السابق، وعندما نحرز تعبداً عدم الاختلاف فإنّ هذا الإحراز

التعبدی یکفی فی المقام وحاله حال العلم الوجدانی بعدم الاختلاف.

أمّا استصحاب العدم النعتی فیتبیّن عندما لم یکن هذان الشخصان متصفان

بالعـالميه فلم يكن بينهمـا اختلاـف فی الفتوی ونشـک فعلاًـ فی حـدوث الاختلاـف فنستصـحب عـدم الاتصـاف بالاختلاف فی الفتوی السابق.

النتیجه :عنـد استصـحاب العدم الازلی للاختلاف یرتفع الشک فی اختلاف الفتوی بین العالم والأعلم وتکون فتوی العالم وفتوی الأعلم مشمولتین لإطلاقات أدله حجیّه الفتوی وبالتالی تکون کلاهما حجّه.

إن قلت :إذا کـان الموضوع فی لسـان أدله حجیّه الفتوی نفس العـالم والأـعلم، فحینئـذٍ یجری استصـحاب العـدم الاـزلی النعتی، ولکن موضوع الحجیّه فی لسان الأدله هو رأی العالم والأعلم، وعلیه لا یجری الاستصحاب فی المقام، لأنّه

عنـدما یکون الموضوع هو الرأی فلیست له حاله سابقه نعتیه، لأنّ الصـفه لا یمکن أن تکون بدون موصوف، سواءً فی زمان کان العالم والأعلم متصفین بعدم اختلاف

الفتوی والتی نشک فیها فعلًا فنجری استصـحاب عدم الاختلاف فی الفتوی وذلک لیس له حاله سابقه وفی أی زمان کان العالم والأعلم متصفان بعدم اختلاف الفتوی،

ولکن الآن نشک ونستحصب، ولیست هذا الاتصاف حاله بسابقه.

وعلیه فالاستصـحاب ینحصـر بـالکیفیه الاُولی وهو استصـحاب العـدم الازلی المحمولی الـذی لازمه عـدم اختلاف الفتویین وهو أصل مثبت ولیس بحجّه ولا أثر شرعی له.

ثالثاً :إنّ الاختلاف أو الاتفاق فی الفتوی یعتبر من ذاتیات الفتوی،والاستصـحاب لا یجری فی الاُمور الذاتیه وجریان الاستصحاب إنّما یکون فی الأوصاف العرضیه لا الذاتیه.

النتیجه :إنّ استصـحاب العـدم الاـزلی النعتی لیس له حـاله سابقه فلا یجری، وأمّااستصـحاب العـدم الازلی المحمولی فإنّه یجری لکنه أصل مثبت ولا زمه العقلی عدم

اختلاـف الفتویین وأمر عقلی ولاـ أثر شـرعی له، لـذلک لاـ یمکن التمسـک باستصـحاب العـدم الاـزلی فی مقـام رفع اختلاـف الفتویین.

الفحص فی الشبهه الحکمیه:

الإشکال الآخر فی المقام أنّ التمسک باطلاق أدله حجیّه الفتوی قبل الفحص لایجوز، وذلک لوجوه:

أوّلاًـ :احتمـال أن تکـون فتوی الأـعلم مخـالفه فی الواقع لفتوی العـالم، ولـذلک یجب الفحص والتحقیق لیتـبیّن أنّ فتوی العـالم مخالفه لفتوی الأعلم حیث تکون غیر مشـموله لمطلقات أدله حجیّه الفتوی، لأنّ ذلک یسـتلزم اجتماع المتناقضین وهو محال، أو أن تکون فتوی العالم موافقه لفتوی الأعلم فتکون حینئذٍ مشموله لمطلقات أدله حجیّه الفتوی، إذن یجب الفحص والتحقیق حتّی یتبیّن الأمر.

ثانياً :لدينا علم إجمالى بأنّ الكثير من العمومات فى الشريعه الإسلاميه قدخصصّت والكثير من المطلقات قد قيّدت (وما من عام إلاّ وقد خصّ)

ص: ۱۵۵

وهـذا العلم الاجمـالى مـانع من التمسـك بالعـام قبـل الفحص، فيجب الفحص عن وجودمعارض أو مقيّـد أو مخصـص أو عـدم وجوده وحينئذٍ يمكن التمسک بالعام والاطلاق وإلاّ فلا.

ثالثـاً :نعلم أنّ الأـئمّه عليهم السـلام كـانوا يعيشـون فى عصـر التقيه وكـان بناءالأـئمّه عليهم السـلام على عـدم ذكر خصوصـيات ومقيّدات الحكم الشرعى فى مجلس

واحـد لأجـل حفـظ النفوس والـدماء ولـذلك فقـد عملوا على بيـان الأحكـام بالتدريـج،وبعبـاره اُخرى أنّ العام كان فى معرض التخصـيص دائمـاً، ولـذلک نرى أنّ الإمـام فى روايه يصـدر حكماً معيّناً وبعـد ذلك يأتى الإمام الآخر ويعمل على تخصـيص أو تقيدذلک الحكم، وعليه لا يمكن التمسک باطلاقات أدله حجيّه الفتوى لإثبات حجيّه قول العالم فى مورد الشك فى الاختلاف قبل الفحص.

الجـواب :نعم يجب الفحص فى مـورد العمـوم والاطلاـق بمقتضـى ذلـك العلم الاجمـالى للعثور على المقيّـدات والمخصـصات لـذلك العموم والاطلاـق فى الشـبهه الحكميه لكن يخرج مورد الشـبهه فى طرفى العلم الاجمـالى بالتخصـيص والتقيـد وبـذلك ينحل العلم الاجمالى بعروض المخصصات .

وأمّـا فى الشـبهه الموضوعيه فلاـ يجب الفحص، لأـنّه أوّلاً :إنّ وجوب الفحص فى الشـبهه الموضوعيه لا مورد له والقضـيه سالبه بانتفـاء الموضوع، لأـنه مـا دام لم يثبت حجيّه عموم واطلاـق الـدليل العـام والمطلق بواسـطه الفحص فـإنّ العـام ليس له موضوع ومصداق، فالدليل الذى لا يوجد له صـغرى ومصداق فما معنى الفحص عن موضوع ومصداق الحكم، ولذلک لا يجب الفحص فى الشبهه المصداقيه، لأنّ اثبات

الموضوع محال بنفس دليل الحكم، حيث لا يمكن تقدم الحكم على نفسه.

ثانيـاً :إنّ الإجماع قام على عـدم لزوم الفحص فى الشـبهه الموضوعيه، مثلاً لوقامت البيّنه العادله على أن هـذه الـدار ملك لزيـد، فالتعبد بالبيّنه حجّه بدون فحص ولو كنّا نحتمل وجود بيّنه عادله اُخرى تقول أن هذه الدار ملك لعمرو،

فالفحص هنا غير واجب بالإجماع.

وفى مقـام الشـبهه الموضـوعيه نشـک أنّ فتـوى الأـعلم مخـالفه لفتـوى العـالم أوأنّهمـا متفقتـان فى الفتوى، فكلاهمـا مشـمولان لاطلاقات أدله حجيّه الفتوى، ولا

يجب الفحص لتعيين الموضوع، بذلك الوجه المذكور لعدم لزوم الفحص فى الشـبهات المصداقيه وهى سالبه لانتفاء الموضوع، مضافاً إلى أنّ الإجماع قائم على عدم لزوم الفحص فى الشبهات المصداقيه.

ثالثاً :إنّ المقلِّد أساساً لا يعلم باختلاف الفتوى بين الأعلم والعالم حتّى يقال بوجوب الفحص عليه، لأنّه بالرغم من أن قول العالم فى الواقع مخالف لقول الأعلم، ولكن يحتمل أن يكون قول العالم مطابق للاحتياط أو أن قول العالم

موافق للواقع وقول الأـعلم مخـالف للواقع، وهـذا الاحتمـال موجود فی البین، إذن مع وجود احتمـال موافقه قول العـالم للاحتیاط فکیف یعلم المکلّف بالمخالفه؟

رابعاً :علی فرض وجود العلم الاجمالی فی المخالفه وأنّه لا بدّ من وجود اختلاف فی المسائل الفقهیه بین قول العالم والأعلم فإنّ مثل هذا العلم الاجمالی غیرمنجز، لأنّ العوام کثیراً ما لا یبتلون بمسائل شرعیه من قبیل مسائل باب

الدیّات والقصاص حتّی یقال بلزوم الفحص

والتحقيق فى هذه الموارد والبحث فى هل أنّ فتوى الأعلم مخالفه لفتوى العالم أم لا.

وأمّا مسائل العبادات والمعاملات التى تقع مورد الابتلاء فلو لم تكن جميع أطراف العلم الاجمالى فى مورد العبادات والمعاملات مورد ابتلاء المكلّف فإنّ العلم الاجمالى غير منجز لكن يفحص فى الشبهه المصداقيه وهل أنّ قول الأعلم مخالف لقول العالم أو غير مخالف ؟

النتيجه :فى مورد الشك فى مخالفه فتوى العالم مع فتوى الأعلم لا يمكن التمسك بعموم واطلاقات أدله حجيّه الفتوى للرجوع إلى العالم، لأنّ التمسك بالدليل فى الشبهات المصداقيه لا يجوز، والتمسك بالأصل الموضوعى وهوالاستصحاب لتعيين عدم الاختلاف بينهما غير تام أيضاً، لأنّ استصحاب العدم الازلى النعتى وعدم اختلاف الفتوى كليهما لا يوجد له حاله سابقه، وعلى فرض

جريان استصحاب العدم الازلى وعدم اختلاف الموضوع فإنّ الاستصحاب يجرى عندالشك فى الأوصاف المعارضه لا عند الشك فى الاُمور الذاتيه، لأنّ الاُمورالذاتيه ليست حادثه على الذات حتّى يجرى استصحابها.

عصر الأئمّه عليهم السلام :

الدليل الثانى،على جواز تقليد العالم فى مورد احتمال الاختلاف فى الفتوى مع الأعلم، أنّ الأئمّه عليهم السلام كانوا يرجعون الناس فى مسائل الدين إلى زراره ومحمّد بن مسلم وزكريا بن آدم القمى ويونس بن عبدالرحمن وأمثالهم، مع احتمال وجود خلاف فى أخبارهم لقول الإمام ومع امكان تحصيل العلم بالواقع من خلال السوءال من الإمام المعصوم عليه السلام نفسه لأنّ قول الإمام وقول

المعصوم عليه السلام لا يحتمل فيه الخطأ لأنّ ما يقوله الإمام هوعين الواقع، إذن فمع وجود احتمال الخطأ فى قول الأصحاب وعدم وجود عدم الخطأللواقع فى كلام الإمام، فإنّ كلام الأصحاب فى المسائل الشرعيه كان حجّه ومورد

قبول الإمام، وحينئذٍ ففى مورد احتمال وجود خلاف بين قول العالم والأعلم حيث لا يوجد علم بالواقع بل يوجد تعبد بالظاهر فبالأولويه القطعيه ومع احتمال الخلاف يجوز الرجوع إلى العالم.

الجواب :فى عصر الأئمّه عليهم السلام كان الأصحاب يأخذون أحكامهم وأجوبه مسائلهم من الإمام عليه السلام وكانوا ينقلون نفس كلام الإمام ورأيه إلى الناس، وكان الإمام عليه السلام يعلم بذلك وأن كلام أصحابه كان تقريراً

لكلامه ولا يوجد اختلاف فى نقل كلامه للناس، وبالتالى كان الأئمّه عليهم السلام يرجعون الناس إلى أصحابهم، وحينئذٍ لا يمكن إحراز أنّ فى كلام الأصحاب احتمال الخلاف مع قول الإمام عليه السلام بحيث تكون فتوى الأصحاب

حجّه تعبديه.

الدليل الثالث :على الرجوع إلى قول العالم، سيره العقلاء، فإنهم فى جميع الصنايع والحرف أعم من الاُمور الطبيه وغير الطبيه

وفی صوره عـدم علمهم بمخالفه قول العالم للأعلم یرجعون إلی العالم، ومن هنا نری تنوع وحرکه الفنون والعلوم، وإلّا فإنّ کان العقلاء یرجعون إلی خصوص الأعلم فینبغی أن

ص: ۱۵۷

تتوقف جميع معاهـد وأعمال غير الأعلم مع وجود الأعلم، وهذه السـيره العقلائيه سواءً فی الرجوع إلی العالم أو الأعلم فی عرض واحد لم يرد الردع عنها من قبل

المعصوم عليه السلام ، وعدم الردع هذا كاشف عن إمضاء المعصوم.

إلّا أنّ هذا الكلام من حيث انعقاد حجيّه السيره كبروياً وصغروياً محل تأمل فهل الاستدلال بهذه السيره تام أم لا ؟

توضـيح ذلک: من جهه الكبری نتساءل : هل أنّ هذه السـيره العقلائيه قدورد الردع عنها من قبل الشارع أم لا ؟ ومن جمله طريق احراز حجيّه السـيره فی المقام أن الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ لا تصلح للردع عن سيره العقلاء فی المقام، وقد تقدّم فی بحث حجيّه الظنون الخاصّه أنّ العمل بغير العلم لا يجوزولو قلنا بأنّ الآيات الناهيه من قبيل: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِی مِنَ ا لْحَقِّ شَیئا»(۱) ، «وَلَا تَقْفُ مَالَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَا لْبَصَرَ وَا لْفُؤَادَ كُلُّ أوْلَآئکَ كَانَ عَنْهُ مَسْءُولًا»(۲) تكفی لإثبات عدم حجيّه الظنّ، ولكن هـذه الآيات منصـرفه عن مورد العمل بالظنّ الحاصل من خبر الواحد الثقه ومن العمل بالظنّ الحاصل من ظواهر الكلام، فالآيات الناهيه لا صـلاحيه لها عنـد العقلاء للردع عن هذه السيره، وسـيره العقلاء جاريه فی هذه الموارد علی لزوم التبعيه للظواهر ولخبر الثقه، وهذه السيره فی هذه الموارد لم يرد الردع عنها من جهه المعصوم عليه السلام .

وهكـذا فی مورد تقليـد العـالم مع وجود الأعلم حيث يمكن القول : إنّ الآيات الناهيه لا تصـلح للردع عن سـيره العقلاء فی هـذا المورد، لأنّه: أوّلًا : إنّ الآيات الناهيه ترتبط بأُصول الـدين ولا ترتبط بفروع الـدين، وثانياً :إنّ الآيات الناهيه وإن كانت ناهيه عن العمل بالظنّ إلّا أنّ هذه الآيات نفسها

مفيده للظنّ أيضاً وبذلک يسقط الاستدلال بها لأنّه يستلزم من وجوده عدمه.

إلاّ أنّ هـذه المقـايسه غير تامه، لأنّ انعقاد كبری السـيره فی المقام محل تأمل،لأنّه مع وجود كلّ تلک الروايات الوارده فی باب الاحتياط فی مورد الشبهه :

«احتط لدينک، أخوک دينک، قف عند الشبهات، فإنّ الوقوف

عنـد الشـبهه خير من الوقوع فی الهلكه»، فمع وجود هـذه الروايـات لا يمكن الكشف عن إمضاء الشارع لسيره العقلاء فی مورد الشبهه.

وأمّا من جهه صـغری السـيره فلا شـک أنّ العقلاء يتوقفون فی مورد الأمر المهم عنـد الشـبهه، مثلًا إذا احتمل المريض أو ولی المريض أن هـذه المرض خطير وهـومرض السـرطان مثلاً ففی صـوره احتمـال وجـود خلاف بيـن الطـبيب العـالم والأعلم فی تشخيص المرض فهنا لا يراجع ولی المريض لتشخيص هذا المرض المهم إلی الطبيب

۱- سوره النجم : الآيه ۲۸.

۲- سوره بنی إسرائیل : الآیه ۳۶.

العـالم بـل يرجع إلى الطبيب الأعلم قطعاً، وهكـذا إذا أراد أن يبنى عماره وكان هناك خلاف فى فن البناء وهنـدسه العماره بين مهندسـين ففى هـذا المورد لاـ يرجع العقلاـء إلى المهنـدس العـالم مع كون الثـانى أعلم منه وإذا رأينـا أحياناً رجوع العقلاء إلى العالم والمهندس الأوّل فإنّ ذلك من باب المسامحه العرفيه لا من باب الوثوق والاطمئنان بنظر هذا المهندس.

ولاشكّ أن مسائل الدين من أهم المسائل التى يعيشـها الإنسان فى الحياه،والعقلاء قطعاً لا يرجعون فى المسائل المهمه مع وجود شبهه احتمـال الخلاـف بين قول العـالم والأـعلم، إلى العالم كما ورد فى الروايات الشـريفه : «اجعل مالك دون عرضك واجعل عرضك دون دينك».

إذن ففيمـا نحن فيه إمّا أن نقول إنّ مسائـل الـدين ليست مهمّه وهـذا خلاـف الضـروره والوجـدان والإجماع، وإذا كانت مسائل الدين مهمه فإنّ سيره العقلاء تقتضى الاحتياط والتوقف فى المسائل المهمه والرجوع إلى الأعلم إلّا أن يكون الرجوع إلى الأعلم حرجيـاً، ونفى الحرج فى هـذه الصوره لاـ يرتبـط بسـيره العقلاء، أويكون قول العالم مطابقاً للاحتياط والعمل بالاحتياط لا يرتبط بسيره العقلاء

كذلك.

مقتضى القاعده:

النتيجه :فى مورد احتمـال وجود خلاـف بين قول العـالم وقول الأعلم فإنّ مقتضـى القاعـده إما الاحتياط والتوقف أو أن مقتضـى سيره العقلاء الرجوع إلى الأعلم،غايه الأمر هناك كلام لآيه اللّه الخوئى فى شرح التنقيح حيث يقول فى هذا

المورد، يعنى مع وجود احتمـال الخلاـف بين قول العـالم وقول الأـعلم أنّ سـيره العقلاء تامه فى هـذا المورد حيث يرجعون إلى العالم أيضاً وهذه السيره لم يرد الردع عنها. ومن الواضح أن هذا الكلام فى التنقيح يخالف ما تقدّم آنفاً.

الثـالث :(الـدليل الثـالث على جواز العمـل بقول العـالم مع وجود احتمـال الخلاـف مع قول الأعلم) السـيره العقلائيه الجاريه على الرجوع إلى غير الأعلم فى جميع الحرف والصـنائع عنـد عـدم العلم بمخالفته لمن هو أعلم منه لعدم التزامهم بالرجوع إلى الأعلم مطلقاً حتّى لا يبقى غير الأعلم عاطلاً، وهذا أمر نشاهده فى مراجعاتهم إلى الأطباء والمهندسين وغيرهـم من أرباب العلوم والفنون وحيث

لم يردع عنها فى الشـريعه المقـدسه فنسـتكشف أنّها ممضاه عند الشارع. نعم عندالعلم بالمخالفه لابدّ من الرجوع إلى الأعلم كما مرّ هذا كلّه فى وجوب تقليد

الأعلم.

والمتحصـل أنّه لاـ دليـل على وجوب تقليـد الأـعلم فى هـذه الصوره أى فى صوره احتمال الخلاف بين قول العالم وقول الأعلم، وإن كان ظاهر عباره الماتن وجوب تقليد الأعلم مطلقاً ولو فى صوره عدم العلم بالمخالفه(١) .

الغرض أنّ الوجوه المذکوره آنفاً فی اشتراط الأعلمیه تقرر فی الجمله

۱- التنقیح، ج ۱، ص ۱۶۳ - ۱۶۴.

وجوب تقليد الأعلم إلاّ أن يكون قول العالم مطابقاً للاحتياط، والاحتياط هنالا يمنع من العمل بقول العالم عند التوافق، إذن فعمل المكلّف يجب أن يكون مستنداً إمّا إلى العلم الواقعى حيث إنّ العلم حجّه فى المسأله، أو مستنداً إلى

الامتثال الواقعى والعمل بالاحتياط أو عمل المكلّف المستند إلى الحجّه، وفى مقام احتمال وجود الخلاف بين قول العالم والأعلم فالمتعين حجيّه قول الأعلم بالوجوه المذكوره سابقاً، إلاّ بأن يكون قول العالم مطابقاً للاحتياط، نعم على

أساس قول صاحب التنقيح فإنّه فى صوره احتمال الخلاف بين قول العالم والأعلم لا يرى وجوب تقليد الأعلم تعييناً.

وأمّا فى صوره توافق قول العالم مع الأعلم فلا شك فى جواز تقليد العالم مع وجود الأعلم، وفى هذه الصوره لا يكون لقول الأعلم أثر خاصّ لأنّه متفق مع قول العالم، أو يقال بأن قول العالم بنفسه حجّه تخييريه وكما أنّه فى مورد

التوافق يكون قول الأعلم حجّه فبمقتضى اطلاق أدله حجيّه الفتوى فى مورد توافققول الأعلم مع العالم، فإنّها تدلُّ على حجيّه قول الأعلم وحجيّه قول العالم على

السواء، أو يقال بأن قول العالم فى مورد التوافق يعتبر مصداقاً لحجيّه قول الأعلم. إذن فى هذه الصوره أى فى مورد التوافق بين فتوى العالم مع فتوى الأعلم فإن قول العالم يكون حجّه فى عرض فتوى الأعلم، لأنّه إمّا بحجّه بنفسه ويكون مشمولاً لاطلاق أدله حجيّه الفتوى أو يكون مصداقاً لحجيّه قول الأعلم.

لزوم الفحص:

بعد أن تبيّن أن تقليد الأعلم فى الجمله وفى مورد الاختلاف واجب، فهل يجب الفحص لتعيين الأعلم أم لا ؟ المسأله لها صور متعدده :

١ – إذا كان المكلّف يعرف المجتهد الأعلم فلا يجب عليه الفحص لأنّ الأعلم معيّن ومعلوم.

٢ – إذا كان المكلّف يعلم بأحدهما اجمالاً لا على التعيين، ففى هذه الصوره إذا أراد العمل بالاحتياط والجمع بين الفتويين فلا يجب عليه الفحص أيضاً،مثلاً كان أحدهما يفتى بوجوب اتمام الصلاه فى مسافه أربعه فراسخ، والآخر

يفتى بوجوب القصر فى هذه المسافه، وأراد المكلّف العمل بالاحتياط فى هذاالمورد وأن يأتى بالصلاه قصراً وتماماً، فحينئذٍ لا يجب عليه الفحص، لأنّه لامورد للتقليد فى هذه الصوره بل العمل بالاحتياط.

٣ – إذا لم يعمل المكلّف بالاحتياط وأراد تقليد الأعلم فيجب عليه الفحص لأنّ اشتغال الذمّه بالتكليف الإلهى يقينى، فإذا أراد العمل بفتوى أحدهمابدون فحص فإنّ فراغ الذمّه لا يحصل له يقيناً لأنّه يحتمل أنّ المجتهد الآخرأعلم ممّن قلّده، إذن ففى هذا المورد يحتمل العقاب فى تقليد أحدهما بدون فحص،ولذلك فبمقتضى العلم الإجمالى بالتكليف وبمقتضى دفع الضرر المحتمل والعقاب

المحتمل يجب عليه الفحص، ويمكن القول إنّ وجوب الفحص فى هذا المورد ارشادإلى عدم وقوع المكلّف فى معرض

المخالفه والعقاب، هذا أولاً.

وثانياً :سيره العقلاء الجاريه على أساس لزوم الفحص فى الموارد المهمّه.

ص: ۱۶۰

ثالثاً :الإجماع على لزوم الفحص بدليل وجوب تعلم الأحكام على كلّ مكلّف.

رابعاً :دليل حجيّه الامارات وحجيّه الاُصول العمليه والذى لا يواجه مانعاً ومعارضاً من الحجيّه، وهذه الجهه يصير واضح بعد الفحص، وأمّا قبل الفحص فأدله حجيّه الفتوى والاماره قاصره عن شمولها للامارتين المتعارضتين ولمحتمل

المعارضه.

وحينئذٍ إذا تمكن المكلّف من تعيين الأعلم بالفحص فنعم المطلوب، وإذا لم يتمكن من تعيينه وأمكنه الاحتياط فيجب عليه العمل بالاحتياط، لأنّ الأحكام الواقعيه منجزه على المكلّف بمقتضى العلم الاجمالى، وطريق امتثالها تتحقق

بالعمل بقول الأعلم، والمفروض أن قول الأعلم مردد بين المجتهدين فمع امكان الاحتياط يجب عليه العمل بالاحتياط بلحاظ دفع الضرر المحتمل والعلم الاجمالى بالتكليف، وفى هذه الصوره فإنّ الظنّ بأعلميه أحدهما واحتمال أعلميه

أحدهما لا أثر لها، لأنّ أدله حجيّه الفتوى لا تشمل الفتويين المتعارضتين ولو محتمل المعارضه، فالاحتمال والظنّ فى امتثال الحكم الشرعى فى مورد القطع بالامتثال والتمكن من الاحتياط لا أثر له.

۴ – إذا لم يتمكن من الاحتياط وكان أحدهما يقول بوجوب الصلاه قصراً وأنّ إتمام الصلاه حرام، والآخر يقول بالعكس، ففى هذا المورد لا يمكن العمل بالاحتياط لأنّه جمع بين الواجب والحرام وليس عمل بالاحتياط أو امتثال التكليف الواقعى، فأحدهما يقيناً خلاف الواقع، فهنا يرجح عقلاً الظنّ بأعلميه أحدهما، فإذا لم يكن هناك ظنّ بأعلميه أحدهما فمقتضى القاعده التخيير بينهما.

هذا كلّه فى صوره ما إذا كان المكلّف يعلم بأنّ أحدهما أعلم اجمالاً أو تفصيلاًوكان هناك اختلاف فى الفتوى فحينئذٍ يجب الفحص فى بوجوه المذكوره آنفاً.

وأمّا إذا علم المكلّف بوجود اختلاف فى الفتوى بين المجتهدين، ولكن لم يكن يعلم بأعلميه أحدهما تفصيلاً أو اجمالاً، ففى هذا المورد يجب الفحص أيضاً بنفس

ذلك الملاك الذى كان يعلم بأعلميه أحدهما، لأنّ العلم الاجمالى بالتكليف يقتضى فراغ الذمّه اليقينى، فإذا قلّد أحدهما بدون فحص فيحتمل أن يكون الآخرأعلم منه وهو الحجّه فى الواقع على المقلد، ويكون قوله هو الحجّه لا قول ذلك الشخص الذى قلده بدون فحص، ومع وجود احتمال الخلاف فإنّه لا يحصل للمقلد فراغ الذمّه اليقينى، ولذلك يجب الفحص حتّى يحصل على الاطمئنان بأنّ الآخر ليس أعلم ممّن قلّده، فإذا فحص ولكنه لم يتمكن من تشخيص الأعلم، أو لم يتمكن من الفحص، ففى هذه الصوره إذا كان يتمكن من الاحتياط فيجب عليه الاحتياط

والجمع بين القولين وإلاّ تخيّر.

وإذا كان أحدهما مظنون الأعلميه أو محتمل الأعلميه فإنّه مرجح عقلاً لأنّ العمل بقول مظنون الأعلميه أو محتمل الأعلميه معذر

على كلّ حال تعييناً أوتخييراً.

إن قلت :فى هذا المورد لا يوجد علم بأعلميه أحدهما، والظنّ بأعلميه أحدهما

أو احتمال أعلميه أحدهما مجرى استصحاب عدم الأعلميه لأنّ هذا المجتهد قبل أن يصل إلى مرتبه الاجتهاد لم يكن بينهما أعلميه، وفعلاً وصل إلى مرحله الاجتهاد فنشك في الأعلميه فنستصحب عدم أعلميه كلّ واحد منهما على الآخر،وعندما لا يكون هناك مرجح لأحدهما على الآخر بالاستصحاب فمقتضى القاعده التخيير.

الجواب :إنّ هذين الاستصحابين لعدم أعلميه أحدهما على الآخر متعارضان بالدلاله الالتزاميه، فعندما تستصحب عدم أعلميه زيد، فإنّ المدلول الإلتزامي لهذا الاستصحاب أعلميه عمرو، وبالعكس عندم تستصحب عدم أعلميه عمرو فإنّه يدلّ بالدلاله الالتزاميه على أعلميه زيد، وعندما يكون

هذان الاستصحابان لعدم الأعلميه متعارضين بالدلاله الالتزاميه فإنّ أدله حجيّه الاستصحاب وقوله لا تنقض اليقين بالشك، لا تشمل مورد تعارض الاستصحابات.

وعلى فرض جريان استصحاب عدم الأعلميه في المورد فإنّه لا يثبت التساوي حتّى يقال بالتخيير، وعلى فرض اثباته للتساوي فإنّه أصل مثبت وليس بحجّه، لأنّه

عندما يجري هذان الاستصحابان لعدم الأعلميه فإنّ اللازم العقلي لذلك هوتساويهما في العلم وهذا من الأصل المثبت ولا يترتب عليه أثر شرعي. وعليه فإنّ استصحاب عدم الأعلميه في المقام مخدوش.

وأمّا إذا لم يكن لديه علم بالخلاف بينهما في الفتوى لا تفصيلاً ولا اجمالاًولم يكن يعرف أنهما مختلفان في العلم والفضل، ففي هذه الصوره لا يجب عليه الفحص عن الأعلم، لأنّه في صوره الجهل وعدم العلم بالأعلميه، فإنّ تقليدالأعلم للجاهل غير واجب، وعندما لا يكون تقليد الأعلم واجباً على الجاهل فلايلزم الفحص، وفي هذه الصوره الأصل هو التخيير حيث إنّ اطلاق حجيّه الفتوى شامل لكلا القولين.

هذا تمام الكلام في مورد لزوم الفحص وعدم لزوم الفحص في مورد العلم بأعلميه أحدهما أو الظنّ بأعلميه أحدهما واحتماله.

التخيير في صوره تساوي المجتهدين في العلم:

إذا لم يتمكن المكلّف من تشخيص أعلميه أحدهما وكان المجتهدان متساويين في العلم أو كان هناك احتمال أعلميه أحدهما على الآخر، فما هي وظيفه المقلد ؟

الجواب :في هذه الصوره فإنّ المقلِّد تاره لا يعلم باختلافهما في الفتوى.

وتاره أُخرى يعلم باختلافهما في المسائل التي يبتلى بها المقلد.

وفي الصوره الأُولى فالمكلّف مخيّر في الأخذ بفتوى أحدهما، لأنّه عندما يكون تقليد غير الأعلم في المسائل غير الخلافيه جائزاً مع وجود الأعلم، ففي صوره عدم تعيين أعلميه أحدهما أي في صوره المساواه فبطريق أولى يكون تقليد أي منهما جائزاً وتكون فتوى كل منهما مشموله لاطلاق أدله حجيّه الفتوى والمكلّف

مخيّر بين أن يقلد هذا أو ذاک، لأنّ الواقع منجّز بمقتضـی العلم الاجمالی بالتكليف أو بمقتضـی أدله اقيموا الصلاه وآتوا الزكاه، وللّه علی الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلا، أو بمقتضی احتمال التكليف، وتنجيز الحكم

الواقعی علی المقلـد لا يسـتند إلی فتوی المجتهـد، وحينئـذٍ ففی مقام الامتثال يكون العمل بفتوی أی من المجتهدين المتساويين حجّه بمقتضی اطلاق أدله حجيّه

الفتوی وتكون هـذه الفتوی طريق إلی الواقع، ففی صوره اصابتها للواقع فإنّها تنجز الواقع، وفی صوره مخالفتها للواقع فإنّها تكون معذره للمكلّف عند المولی، ولذا فإنّ المكلّف فی هذه الصوره مخيّر بالعمل بفتوی أی منهما ويكون

عمله عملاً بالحجّه عند المولی.

النتيجه :فی صوره أن يكون المجتهـدان متساويين فی الفضل والعلم فإن قول أی منهما حجّه بمقتضـی شـمول أدله اعتبار الفتوی ولا يوجد مانع أو مرجح لأحدهما

علی الآخر، ففی مقام الامتثال يكون المقلد مخيرا فی الأخذ بفتوی أی منهما.

أمّـا فی الصوره الثـانيه بأن يعلم المكلف باختلاف فتوی المجتهـدين المتساويين فی المسائل المبتلی بها ففی هـذه الصوره ذهب الأصحاب أيضاً إلی التخيير وذلک لوجوه :

١ – شمول اطلاقات أدله حجيّه الفتوی لكلا الفتويين.

٢ – إن سـيره العقلاـء فی المقام جاريه علی التخيير بينهما، لأنّ كلّ واحـدمنهما من أهل الخبره والعلم، بل يمكن القول أنّ سـيره المتشرعه تقرر اعتباركلا الفتويين أيضاً.

٣ – الإجماع علی التخيير.

ولكن فی المقام فإنّ الحكم بالتخيير ثبوتاً واثباتاً محل تأمل.

الحكم بالتخيير ثبوتاً واثباتاً:

أمّا علی مسـتوی الثبوت، فأوّلاً :إنّ جعل الحجّه تخييريه بين أحـد الفتويين فی المقام بأن يكون إمّا هـذا أو ذاک حجّه، هو محل تأمل، لأنّه من غير المعقول أن يلزم الإمام عليه السلام المكلّف بأنک إمّا عالم بالحرمه أو عالم بعدم

الحرمه، وإمّـا عـالم بالوجوب أو عالم بالحرمه، لأنّ ذلک يسـتلزم الجمع بين المتنافيين ويسـتلزم الاجمال والابهام فی مقام الجعل والثبوت وهو محال، لأنّ جعل واعتبار المولی فی مرتبه الثبوت اما مطلق أو مقيد، وأمّا وجوب أو حرمه.

إذن فالاهمال فی مقام الثبوت غير معقول.

وأمّا إذا كان جعل الحجّه التخييريه بعنوان أحدها فإنّ مثل هذا الجعل التخييرى للحجّه يستلزم التناقض أيضاً، لأنّ المولى يعتبر لزوم الحرمه فى فتوى زيد،ولازمه عدم وجوب الحكم فى تلك المسأله، ومن جهه اُخرى يجعل اعتبار الوجوب لفتوى عمرو، ولازمه عدم الحرمه فى تلك المسأله. وحينئذٍ يقع تعارض فى المدلول الالتزامى، أى أنّ هذين الفتويين متنافيتان فى الدلاله الالتزاميه

ولا يمكن أن يلتزم المكلّف بالواجب

ص: ۱۶۳

وبعدم الواجب فى مسأله واحده، أو الالتزام بالحرمه وعدم الحرمه كذلك، ولذلك فإنّ هذه الكيفيه من جعل الحجّه التخييريه بعنوان أحدهما محل تأمل أيضاً.

ثانيا:عدم امكان الامتثال فى المقام فلا يستطيع المكلّف الإتيان بتكليفين متناقضين فى آن واحد.

ثالثاً :إذا كان جعل الحجّه تخييريه بهذه الكيفيه بأن تكون فتوى زيد حجّه بشرط العمل بها وهكذا تكون فتوى عمرو حجّه بشرط أخذها والعمل بها فهذا المعنى وإن كان لا يستلزم محذوراً فى مقام الثبوت بأن يجعل المولى الحجيّه لفتوى زيدبشرط الالتزام بها أو جعل الحجيّه لفتوى عمرو بشرط الالتزام بها، لأنّ جعل الحجيّه أمر اعتبارى وليس فيه محذور عقلى، ولكن فى مقام الاثبات فإنّه لادليل على إثبات مثل هذا الجعل التخييرى ثبوتاً، مضافاً إلى أن جعل الحجّه تخييريه ثبوتاً بالكيفيات الثلاثه المتصوره محل تأمل، وفى المقام فإنّ إثبات شمول المورد لأدله حجيّه الفتوى مشكل.

وكيف كان فعلى فرض امكان جعل الحجّه تخييريه ثبوتاً، ولكن فى المقام فإنّ أدله حجيّه الفتوى قاصره فى شمولها واثباتها، لأنّ آيه النفر والروايات الاُخرى التى تقرر بأن كلّ فقيه منذر فإنّ فتواه حجّه على التعيين لا تبيّن أن هذا حجّه

أو ذاک بشرط الالتزام والعمل بها على سبيل التخيير، فمثل هذا المعنى لايستفاد من أدله حجيّه الفتوى.

أمّا ما استدل به فى مقام اثبات شمول أدله حجيّه الفتوى لاعتبار الحجّه التخييريه بالأوجه الثلاثه المتقدّمه، فالوجه الأوّل : اطلاق أدله الفتوى.

الجواب :إنّ أدله اعتبار الفتوى لا تشمل الفتويين المتناقضتين، لأنّ شمول أحدهما على التعيين ترجيح بلا مرجح، وشمول أحدهما لا بعينه ليس له وجودخارجى، وشمول كليهما يفضى للجمع بين النقضيين وهو محال، وعليه فإنّ مقتضى أدله حجيّه الفتوى فى المقام سقوطها عن الاعتبار.

مضافاً إلى أنّ الوارد فى الروايه أنّ الراوى يسأل من الإمام فى مورد تعارض الحكمين وما هى الوظيفه للمكلّف ؟ فيقول الإمام عليه السلام : إنّک فى وسع حتّى تلقى إمامک، وهذا يدلّ على التوقف إلى أن يتمكن المكلّف من ملاقاه الإمام عليه السلام ، والسوءال منه ومعرفه الوظيفه الشرعيه.

وأمّا سيره العقلاء فلا تدلُّ على الحجّه التخييريه، لأنّه:

أوّلاً :إنّ سيره العقلاء فى مورد الاختلاف بين العالمين هى التوقف لا التخيير.

ثانياً :إن سيره العقلاء إنّما تكون معتبره فيما إذا كانت كاشفه عن إمضاء الإمام المعصوم، وفى مورد تعارض الفتويين لا يوجد مثل هذا الإمضاء الشرعى للسيره، لأنّ الإمام لا يوجب التعبد بالمتناقضين.

ثالثاً :فى مورد الروايات المتعارضه هناک بحث بأنّ مقتضى القاعده هل هو الترجيح أو التخيير؟ فإذا لم يكن هناک مرجح فمقتضى القاعده فى الروايات

المتعارضه هو التساقط لا التخيير.

قد يقال : إذا لم تكن سيره العقلاء جاريه فى المقام فإنّ سيره المتشرعه جاريه على التخيير.

الجواب :إنّ سيره المتشرعه إنّما تكون حجّه فيما إذا كانت مستوحاه من الإمام نفسه لا من الفقهاء والأصحاب، فإنّ الفقيه الذى يستنبط الحكم الشرعى لمسأله معيّنه ويقول لمقلديه بأنّ سيره المتشرعه فى هذا المورد قائمه

على التخيير مع العلم أن هذه السيره ليست مستوحاه من الشارع نفسه فليس لهااعتبار، وعليه فإنّ سيره المتشرعه فى المقام أمر مستحدث ولم تكن فى عصرالشارع ومثل هذه السيره المتأخره عن عصر الشارع ليس لها اعتبار.

أمّا الإجماع المدّعى على التخيير فغير تام، لأنّه :

أوّلاً :إنّ هذا الإجماع منقول وهو غير حجّه.

ثانياً :إنّ الإجماع إنّما يكون حجّه إذا كان كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام ، وأمّا الإجماع الذى نقله الفقهاء فهو اجماع مدركى وغير كاشف عن قول المعصوم.

النتيجه :إن مقتضى القاعده فى المقام بعد تساقط أدله حجّيه الفتوى لوجودالتعارض بينها، هو الاحتياط فى حال عدم وجود المانع الشرعى للاحتياط كالعسروالحرج، أو المانع العقلى كدوران الأمر بين محذورين، لأنّ مقتضى العلم الاجمالى بالتكليف هو الاحتياط، وحينئذٍ فإنّ أدله حجّيه الفتوى ساقطه عن الاعتبار تعييناً وتخييرياً، ويصل الأمر إلى الاحتياط إلاّ أن يكون هنا مانع عقلى وشرعى، فإن كان هناك مانع من الاحتياط شرعاً وعقلاً ـ فيكفى الامتثال الاحتمالى والتخيير، وفى هذه الصوره يكون التخيير عقلياً، لأنّه لا يمكن فى المقام الامتثال التنجيزى والمكلّف عاجز عن الامتثال التنجيزى، وحينئذٍفالعقل يتنزل عن وجوب الإمتثال التنجيزى إلى الامتثال الاحتمالى، والامتثال

الاحتمالى يتحقق بالتخيير والأخذ بأحد الفتويين.

الأورعيه:

مسأله : إذا كان المجتهدان متساويين فى العلم أو مختلفين فى العلم ولكنهما متفقين فى الفتوى، وأحدهما أورع وأعدل من الآخر، فهل يعتبر ذلك من المرجحات

فى التقليد أم لا ؟

والبحث فى هذا الموضوع يقع فى جهتين : فتاره يكون المجتهدان مختلفين فى العلم، وأحدهما أعلم من الآخر ولكنهما غير مختلفين فى الفتوى، أو كانامختلفين فى الفتوى إلاّ أنّ المكلّف لا يعلم بذلك.

فهنا مقتضى اطلاق أدله حجّيه الفتوى أنّ فتوى كلّ منهما حجّه وحينئذٍ يجوز تقليدأى منهما، فإذا كان أحدهما أورع من الآخر

فذلك ليس بمرجح سواءً كانت أورعيه

ص: ١٦٥

أحـدهما على مسـتوى العمـل من حيث اجتنابه عن الشـبهات، أو الاورعيه فى مقام الاسـتنباط والنظر بمعنى أن أحـدهما فى مقام استنباط الحكم الشرعى يتحرك بشكل

أدقّ ويحقق ويفحص فى المسـأله أكثر من الآـخر، أو تكون الأـورعيه فى مقـام الفتوى بـأن يكون أحـدهما يحتـاط فى المسـائل الخلافيه ولا يصدر فتوى فى تلك المسائل والآخر لا يحتاط بل يصدر فتواه.

على أيّه حال أنّ الأورعيه فى تمام الجهات لا توجب ترجيـح فتوى المجتهد الأورع بالنسـبه للمجتهد الآخر، لأنّه بعد شـمول أدله حجيّه الفتوى لفتوى كلّ واحـدمنهما فلا وجه لترجيح فتوى الأورع، لأنّ دليل حجيّه الفتوى إمّا أن يكون عباره عن الأدله اللفظيه من الآيات والروايات فهو مطلق ولا وجه لتقييـده بالأورع، وأمّا أن يكون الـدليل هو سيره العقلاء، فالملاك فى هـذه السيره هو رجوع الجاهـل إلى العـالم والخبير، والعقلاـء فى هـذه الموارد لا يقـدمون أحـد الخبرين على الآخر بمجرد أنّه أورع، لأنّ ملاك العمل عند العقلاء هو الخبرويه والاطلاع على المسائل وهذا الملاك متوفر فى

كلّ واحد من العالمين والخبرين، وهذه السيره لم يرد الردع عنها من قبل الشارع.

النتيجه :لا وجه لترجيح الأورع بالنسبه لغير الأورع فى مسأله التقليد.

إن قلت:إن مقبوله عمر بن حنظله تـدلُّ على لزوم ترجيـح قول العـالم الأورع حيث يقول الإمام فيها : الحكم ما حكم به أعـدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما.

الجواب : أوّلاً :إنّ هذه الروايه ضعيفه سنداً وغير قابله للاستدلال.

ثانيـاً :على فرض القول بجبران سـندها بالشـهره على المبنى، فـإنّ مورد الروايه هو ما إذا كان هناك علم بالمخالفه بين الحكمين القضائيين والتعارض بينهما،

وهذا لا يرتبط بما نحن فيه وهو مورد العلم بالمخالفه بين الفتويين.

ثالثـاً :إنّ مورد الروايه فى بـاب القضـاء حيث يرجـح حكم أعـدلهما وافقههما ولادليل على أنّ الأعـدل والأورع مرجـح فى باب الفتوى لأنّ باب القضاء وباب الإفتاء ملاكاً وحكماً يختلفان.

أمّـا ملاك فى الحكم فى باب القضاء فهو فصل الخصومه ولـذلك لا يجوز الاحتياط بحيث يتوقف القاضـى عن اصـدار الحكم لأنّ الاحتياط يستلزم استمرار الخصومه والنزاع وهذا مخالف للحكمه من القضاء.

والملاك فى باب الإفتاء هو الاسـتنباط والإخبار عن الحكم الإلهى المستندللحجّه لا فصل الخصومه، ولذلك يجوز الاحتياط فى مورد الإفتاء والتقليد.

ومن حيث الحكم فـإنّ القضاء فيه إنشاء للحكم وإلزام الحاكم للمقضـى عليه،خلافاً للإفتاء الـذى هو عباره عن إخبار عن الحكم

الإلهی لا إلزام للمستفتی،إذن لا توجد ملازمه شرعیه ولا ملازمه عقلیه ولا ملازمه عرفیه بین باب

ص: ۱۶۶

القضاء وباب الإفتاء، وإسراء حكم القضاء إلى باب الإفتاء قياس باطل.

النتيجه :إنّ الأورعيه فی باب الإفتاء لا تعتبر مرجحاً، لأنّه لا دليل على ترجيح الأورعيه، ومن الجواب فی مورد روايه المقبوله يتبيّن الجواب عن سائرالروايات فی باب القضاء التی تدلُّ على ترجيح قضاء الأورع، فقياس الفتوى على

القضاء قياس مع الفارق.

ثانياً :إنّ الإجماع قام على عدم أرجحيه الأورعيه لا فی باب نقل الروايات ولافی باب الإفتاء.

ثالثاً :فی باب الإفتاء فالأعلميّه بدورها لا توجب الرجحان، وفی صوره عدم العلم باختلاف العالم والأعلم فإنّ ملاک حجّيه الفتوى موجود فی كليهما وهوالعلم، فكيف تكون الأورعيه موجبه للترجيح؟

هذا تمام الكلام فی صوره اختلاف المجتهدين فی العلم.

وأمّا فی صوره أن يكون المجتهدان متساويين فی العلم، فهل أنّ الأورعيه توجب الرجحان أم لا ؟ فيه خلاف، ويمكن تصوير المسأله على ثلاثه أنحاء :

١ – تاره يكون كلا المجتهدين متساويين ومتوافقين فی الفتوى، يعنی أن كلّ واحد منهما يساوی ويماثل الآخر من حيث العلم والفضل ولا يوجد بينهما اختلاف

فی الفتوى فی مسأله معيّنه، ففی هذه الصوره فإنّ مقتضى القاعده عدم ترجيح الأورع، لأنّ مقتضى اطلاق أدله حجّيه الفتوى شامل لكليهما ودليل جواز التقليد لا يعين أحدهما.

٢ – وتاره أُخرى يكون للمكلّف علم باختلافهما فی الفتوى بالرغم من تساويهمافی العلم والفضل، ففی هذه الصوره هل تكون الأورعيه مرجحاً أم لا ؟ فی هذه الصوره ذكرت وجوه لتقديم وترجيح فتوى الأورع :

١ – ادعاء الإجماع على ترجيح فتوى الأورع.

الجواب :إنّ هذا الإجماع مخدوش سواءً بلحاظ الكبرى لأنّه إجماع منقول وغيرحجّه، أو بلحاظ الصغرى فإنّ اعتبار الأورعيه غير تام لأنّ قدماء الأصحاب لم يطرحوا مسأله الأورعيه، والمتأخرون هم الذين تعرضوا لهذه المسأله ولذلک فإنّ شمول الإجماع فی المقام مشكل. إذن فهذا الإجماع ليس له وجه لا من حيث الكبرى ولا من حيث الصغرى.

٢ – واستدلّ لترجيح فتوى الأورع بمشهوره ومقبوله عمر بن حنظله فی صوره تساوی المجتهدين فی العلم، إلّا إنّ الإشكالات السنديه والدلالتيه المذكوره سابقاًوارده على هذه المقبوله فی هذا المورد، فمن جهه الدلاله فإنّ المقبوله إنّما تكون معتبره ويكون الاستدلال بها له وجه فيما إذا كانت هناک ملازمه بين باب القضاء وباب الإفتاء، والحال أنّه لا ملازمه بينهما لا ملاكاً ولا حكماً. إذن فهذه الصوره أيضاً لا تعتبر وجهاً لترجيح الأورع.

مضافاً إلی ذلک فی صوره تعارض قول الأعلم مع قول العالم فقول الأعلم مقدم ولو کان العالم أورع، وهذه قرینه علی أنّ الأورعیه لا تستوجب الرجحان فی الفتوی.

ص: ۱۶۷

٣ – دوران الأمر بين التعيين والتخيير فى الحجيّه، فمقتضى الأصل تعيين قول

الأورع لأنّ فتوى الأورع إمّا أن تكون عدلاً لحجيّه غير

الأورع أو متعينه الحجيّه. وعليه فالعمل بفتوى الأورع يستوجب فراغ الذمّه اليقينى، أمّا العمل بغير الأورع فإنّ فراغ الذمّه فيه مشكوك، فمقتضى قاعده اشتغال الذمّه اليقينى، فراغ الذمّه اليقينى.

ولقائل أن يقول بالتفصيل إنّ اختلاف المجتهدين تاره يكون فى ملاك حجيّه الفتوى، وتاره اُخرى فى شرائط حجيّه الفتوى، فإذا كان اختلافهما فى ملاك الحجيّه فأصاله التعيين حاكمه ومرجحه، ولكن إذا كان اختلافهما فى شرائط الحجيّه فلا وجه لاصاله التعيين.

مثلاً، إذا قال المجتهد بالاحتياط فى مورد الطعام المشتبه وعمل بقوله : قف عند الشبهه، وأمّا المجتهد الآخر فأجرى البراءه فى هذا المورد استناداً إلى قوله : كلّ شىء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام، فهنا يكون الاختلاف بينهما فى

شرائط الاستنباط وعليه لا وجه لأصاله التعيين، وحينئذٍ فإذا كانت الأورعيه من شرائط استنباط المجتهد ففى هذا المورد لا مجال للتمسك بأصاله التعيين.

ولكن يمكن القول أنّ الأورعيه ليست من شرائط حجيّه الفتوى بحيث أنّه لولم يكن المجتهد أورعاً فإنّه فتواه ليست بحجّه. إذن فهذا التفصيل ليس له وجه.

والتحقيق فى مسأله الأورعيه للمجتهد يتمّ من جهتين : فتاره تكون الأورعيه موءثره فى استنباط الحكم الواقعى، وتاره اُخرى لا تكون موءثره فى استنباط الحكم الواقعى، مثلاً الشخص الذى يصلى صلاه الليل أو يعيش فى العزله أو لايتناول الطعام المشتبه، فمثل هذه الأورعيه العمليه لا توءثر فى طريق استنباط الحكم الواقعى.

وتاره تكون الأورعيه على مستوى النظر حيث إنّ المجتهد يدقق فى مورد استنباط الحكم الشرعى ويحقق فى أدله الأحكام وفى تطبيق القواعد الاُصوليه على فروعاتها الشرعيه، ففى هذه الصوره تكون الأورعيه ذات

اثر فى طريق الحكم الواقعى، مثلاً يرى أحد المجتهدين أن ظاهر الروايات يقررالحكم الفلانى ويقنع بذلك ويصدر فتواه طبقاً لظاهر الروايات، ولكن المجتهدالآخر لا يقنع بذلك بمجرد مطالعته للروايات بل يفكر ويتدبّر ويبحث عن وجود

روايه معارضه أو عدم وجودها، وهل أنّ هذه الفتوى مخالفه للمشهور أم لا ؟

وحينئذٍ يستنبط الحكم الشرعى ويصدر فتواه باطمئنان قوى. إذن فتتبع هذاالمتورع فى مقام الاستنباط له أثر فى أقربيه الفتوى إلى الواقع.

ولكن مع ذلك الأورعيه الموءثره فى أقربيه الفتوى إلى الواقع لا يمكن القول بأنها مرجح من المرجحات، لأنّه سبق وأن قلنا إنّ

الأورعيه والأقربيه للواقع لا تستوجب ترجيح الروايه ولا ترجيح الفتوى.

ثانياً :لا يوجد دليل على ترجيح الأورعيه فى مقام الفتوى أو فى مقام نقل الروايه.

ثالثاً :الإجماع قام على عدم الترجيح بالأورعيه، بحيث يشترط الفقهاء مضافاًإلى العداله فى مورد افتاء المجتهد، الأورعيه، غايه الأمر أن هذا الإجماع غير حجّه، وعلى فرض تماميه الإجماع فإنّه له وجه فى صوره اختلاف الفتويين لا

فى مورد اتحادهما وتوافقهما.

النتيجه :فى مورد اختلاف وتعارض الفتويين فإنّ مقتضى القاعده التساقط وأدله حجّيه الفتوى لا تشمل الفتويين المتعارضتين، وعليه ففى المقام لا توجد حجّه

حتّى يمكن القول بالترجيح على أساس الأورعيه. ففى هذه الصوره فإنّ وظيفه المكلّف العمل بالاحتياط لأنّ مقتضى العلم الاجمالى بالتكليف هو تنجيز الواقع

على المكلّف، والاحتياط إلاّ أن يكون هناك مانع شرعى كالعسر والحرج أو مانع عقلى كدوران الأمر بين

المحذورين فلا سبيل إلى الاحتياط، وإلاّ فمع وجود المانع الشرعى والعقلى للاحتياط يكفى الامتثال الاحتمالى.

والمكلّف والمقلد مخيّر عقلاً ـ بين اختيار فتوى أحدهما والعمل به حيث يتحقق بذلك الامتثال الاجمالى سواءً عمل بفتوى الأورع أو عمل بفتوى غير الأورع.

إذن ففى جميع هذه الصور للمسأله لا يوجد دليل على ترجيح قول الأورع.

قال اللّه عزّوجلّ

«يَآأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوآاْ أَطِيعُواْ اللَّهَ وأَطِيعُواْالرَّسُولِ وَأُوْلِى الْاءَمْرِ مِنكُمْ»(۱)

الفصل الخامس عشر

اشاره

اشتراط العداله والإيمان والرجوليه والعقل والبلوغ وطهاره المولد والاجتهاد المطلق فى تنفيذ الفتوى والرأى

۱- سوره النساء : الآيه ۵۹.

العداله:

لا شکّ أنّ الإسلام یعتبر العداله صفه ضروریه ینبغی أن تتوفر فی المتصدی لبعض المقامات والمناصب المهمه من قبیل : مقام المرجعیه، باب الشهاده، القضاء،الطلاق، إمام الجمعه والجماعه وأمثال ذلک.

ومن جمله الموارد التی ذکر فیها اعتبار العداله، مقام الاجتهاد وأنّه یجب أن یکون المجتهد عادلاً، فلا یعقل أن یکون المتصدی لمقام الاجتهاد والإفتاءوالمتصدی للنیابه عن الإمام المعصوم علیه السلام غیر عادل، فیجب توفر

السنخیه فی النیابه عن الإمام والتصدی للولایه والشریعه وإلّا فإنّ المجتهدغیر العادل ینعزل بنفسه عن هذا المقام ولا یترتب علی حکمه وفتواه أثر شرعی،لأنّ الإنسان العاصی والفاسق معتدٍ علی حرم اللّه، والشخص المعتدی علی حرم اللّه فإنّه ظالم کما ورد فی صریح المحکمات القرآنیه، والإنسان الظالم لیست له القابلیه واللیاقه للتصدی لمقام نیابه الإمام المعصوم علیه السلام :

«وَمَن یَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُوْلَـٰئِکَ هُمْ الظَّلِمُونَ»(۱) .

«وَلاَتَرْکَنُوآاْ إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّکُمُ النَّارُ»(۲) .

إنّما الکلام فی تعریف العداله، فقد ذکر للعداله تعاریف متعدده :

۱ - إنّ العداله ملکه نفسانیه تدفع بالإنسان فی طریق امتثال الأوامر الإلهیّه والإتیان بالواجبات وترک المحرمات، فکلّ من سار فی خطّ الشریعه وأتی بالواجبات وترک المحرمات فهو بحسب ظاهر الشرع عادل.

۲ - العداله عباره عن أنّ الإنسان یأتی بالواجبات ویترک المحرمات فی الخارج،وعلی هذا الأساس فإنّ تعریف العداله عباره عن عمل خارجی ناشیء من تلک الصفه

النفسانیه التی تحثّ الإنسان علی سلوک هذا الطریق، فنسبه العمل لتلک الصفه النفسانیه هی نسبه المقتضی والمقتضی.

ویمکن القول أن کلا التعریفیین یرجعان إلی شیء واحد، لأنّ الملکه النفسانیه الباعثه علی الطاعه والامتثال بما هی هی لا توجد العداله فی واقع الإنسان،بل إنّ الملکه النفسانیه المقترنه بالعمل وإتیان الواجبات وترک المحرمات هی التی تحقق العداله فی واقع الإنسان، وبسبب الأعمال العادله التی تصدر من الإنسان یتصف هذا الشخص بالعداله، فالعداله عباره عن العمل الخارجی الناشیء

من تلک الملکه النفسانیه التی تدفع الإنسان إلی السیر فی خطّ الطاعه

۱- سوره البقره : الآیه ۲۲۹.

۲- سوره هود : الآیه ۱۱۳.

والعبوديه للّه تعالى.

۳ - العداله عباره عن الإسلام وعدم ظهور الفسق فى الخارج، وعليه فإنّ أكثرالمسلمين عدول لأنّه لا يظهر منهم فسق فى الخارج ولذلك فإن مثل هذا المسلم الذى لا تظهر عليه معالم الفسق والمعصيه يعتبر عادلاً.

۴ - العداله عباره عن حسن الظاهر، وعليه لا يمكن الحكم بعداله أكثرالمسلمين، لأنّ العداله فى هذه الصوره تتوقف معرفتها على إحراز حسن الظاهر، وإحراز حسن الظاهر متوقف على معاشره هذا الإنسان المسلم بحيث تؤدّى

هذه المعاشره إلى معرفه أن هذا الشخص متشرع ومتدين وعامل بأحكام الشرع أم لا.

۵ - العداله فى اللغه بمعنى الاستقامه وعدم الاعوجاج وعدم الانحراف سواءً كانت الاستقامه والاعتدال فى الاُمور المحسوسه التكوينيه أم فى الاُمورالمعنويه وغير المحسوسه، مثلاً نقول : هذا الجدار عدل، يعنى مستقيم وليس له عوج، وهذه العصا عدل، يعنى ليست منحنيه، كما قال الإمام أميرالموءمنين عليه السلام عن العدل التكوينى للأرض والسماء : وبالعدل قامت السماوات والأرض.

والاستقامه والاعتدال يمكن أن تكون فى الاُمور الاعتقاديه والأخلاقيه،فالشخص المستقيم والمعتدل فى عقيدته يقال عنه : هذا عدل فى عقيدته وأخلاقه،أى أنّ عقيدته سليمه ومستقيمه، أو أن فهمه وعقله مستقيم وليس بمعوج أو مشوش،بمعنى أنّه لا افراط ولا تفريط فيه.

وأحياناً ينسب العدل إلى الذات، فنقول : زيد عادل، عمرو عادل و...، أى أنّه مستقيم ومعتدل فى أداء تكاليفه وأعماله الشرعيه والإلٰهيّه والشارع يراه سائراً فى الطريق المستقيم وفى جاده الشريعه ، فهو شرعاً عادل وغير منحرف عن طريق الشريعه، أو أنّه ليس بعادل يعنى أنّه لم يسلك الطريق المستقيم فى جاده الشريعه.

بالإمكان القول إنّ التعريف الخامس من هذه التعاريف الخمسه المذكوره للعداله هو المطلوب، لأنّ العداله ليست لها حقيقه شرعيه أو حقيقه متشرعه مسلم بها،

إنّما هى بمعناها اللغوى عباره عن الاستقامه وعدم الاعوجاج وعدم الانحراف عن جاده الشريعه، غايه الأمر أن مورداستعمالات العداله مختلفه ومتعدده.

فالشخص العادل هو المستقيم فى مسار الشريعه اعتقاداً وعملاً، وباقى التعاريف سواءً كان اتيان الواجبات وترك المحرمات أو حسن الظاهر الناشى ء من الملكه

النفسانيه أو غير الناشى ء من الملكه النفسانيه فكلّها محلّ تأمل لأنّه من الممكن أن يصدر من الإنسان العمل الخارجى أو يترك العمل فى الخارج بلحاظ وجود مقتضى أو بلحاظ وجود مانع، ولذلك فالشخص الذى لا يجد فى نفسه مقتضى للمعصيه فإنّه يترك المعصيه ولا يمكن القول أن مثل هذا الشخص عادل لأنّه تارك للمحرمات، لأنّ ترك المعصيه كان بسبب عدم وجود المقتضى وليس بسبب توفر ملكه العداله فى نفسه.

إذن فمعنى العداله عباره عن الاستقامه فى جاده الشريعه، فكلّ إنسان مستقيم وثابت اعتقاداً وعملًا فى جاده الشريعه بدافع الخوف من اللّه أو بداعى الثواب

الإلهى فهو عادل، وذلک مشروط بشرطين :

أوّلًا :أن يكون ثابت القدم فى مساره وحركته فى جاده الشريعه لا أنّه أحياناًيكون مستقيماً واُخرى منحرفاً، مثلًا أحياناً يصوم شهر رمضان المبارک ويتحرک فى

الإتيان بالطاعات وترک المحرمات فى هذا الشهر ولكنه فى غير شهر رمضان لايكون كذلک ولا يتحرک فى خطّ الشريعه، فمثل هذا الشخص الذى يعيش الاهتزاز فى حركته ومسيرته لا يسمّى عادلاً.

ثانياً :إذا اتفق أن أنحرف عن جاده الحقّ وارتكب معصيه بدافع من الأهواءالنفسانيه وأدّى ذلک إلى تلويث صفه العداله فى نفسه فإنّه يسارع إلى التوبه والعوده إلى جاده العدل والشريعه كما قال القرآن الكريم عن المتقين : «إِذَا مَسَّهُمْ طَآئفٌ مِّنَ الشَّيْطَنِ تَذَكَّرُواْ»(۱) . وللمزيد من التفصيل فى هذا الموضوع راجع كتاب التنقيح(۲) .

على أيّه حال فمعنى العداله عباره عن حركه الإنسان فى جاده الشريعه المستقيمه، ومن الأدله على أن كلّ من يسير فى الخطّ المستقيم للشريعه اعتقاداًوعملاًـ ولو لم يكن عمله هذا ناشى ء من ملكه نفسانيه فهو عادل:أولاً:أنّ ذلک هومقتضى اطلاقات الأدله التى تعتبر العداله شرطاً فى مورد المجتهد، وفى موردالشاهد، وفى مورد إمام الجمعه والجماعه، لأننا نشک فى أنّ صفه العادل هل

يعتبر بها مضافاً إلى الاستقامه العمليه فى جاده الشرع، قيود وخصوصيات زائده على ذلک أم لا، فنتمسک باطلاق الأدله لحذف اعتبار الأمر الزائد.

ثانياً :الروايات التى تدلُّ على أنّ الشرط فى إمام الجماعه، الثقه فى الدين،وهى : أبو على بن رشد قال قلت لأبى جعفر عليه السلام ان مواليک قد اختلفوافأصلى خلفهم جميعاً فقال عليه السلام : «لا تصل خلف من لا تثق بدينه»(۳) .

النتيجه :إنّ العداله شرط فى إمام الجماعه بأن يكون إمام الجماعه موثق فى دينه، والوثوق والأمانه فى الدين لا تحصل إلّا أن يكون الإنسان سائراً فى الجاده المستقيمه للشريعه سواءً حصل الوثوق فى دينه من ملكه العداله أو من غير ملكه العداله وذلک بالعمل الخارجى والسير فى خطّ الشريعه.

ثالثاً :يونس بن عبدالرحمن عن بعض رجاله عن أبى عبداللّه عليه السلام قال

۱- سوره الأعراف : الآيه ۲۰۱.

۲- التنقيح : ج ۱، ص ۲۵۰ - ۲۷۰.

۳- وسائل الشیعه : أبواب صلاه الجماعه، باب ۱۲.

سألته عن البيّنه إذا اقيمت على الحقّ أيحل للقاضى أن يقضى بقول البيّنه فقال عليه السلام : «خمسه أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم:

الولايات، المناكح، الذبائح، والشهادات، والأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً، جازت شهادته، ولا يُسأل عن باطنه»(۱)
.

رابعاً :صحيحه عبداللّه بن أبى يعفور، محمّد بن على بن الحسين باسناده عن عبداللّه بن أبى يعفور قال قلت لأبى عبداللّه عليه السلام بم تُعرف عداله الرجل بين المسلمين حتّى تُكمل شهادته لهم وعليهم، فقال عليه السلام : «أن

تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويُعرف باجتناب الكبائر التى أوعد اللّه عليه النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك، والدلاله على ذلك كلّه أن يكون ساترالجميع عيوبه، حتّى يُحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه...»(۲).

فالعادل إذن هو الشخص الذى يتوفر فيه الستر والعفاف وترك المعاصى والذنوب الكبيره والصغيره، ولكن ينبغى الاكتفاء بظاهر الستر والعفاف ولا ينبغى التحقيق فى عدم ارتكاب المعاصى الاُخرى، بأن يدقق الشخص فى سلوكياته لأجل العثور على عيوبه، (والدلاله على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتّى يُحرم على المسلمين ما وراء ذلك من أعثراته) فلا يجوز للمسلمين أن يدققوا فى

أعمال الشخص الظاهر الصلاح للعثور على عيوبه (ويجب عليهم تزكيته) فعندمايكون الإنسان ظاهر الصلاح فحالته الستر والعفاف وعدم ارتكاب المعاصى، وعلى المسلمين أن يعتقدوا بعدالته وطهارته (وإظهار عدالته فى الناس ويكون منه التعهد للصلوات الخمس).

وهكذا يجب أن يعتبر المسلمون هذا الشخص عادلاً إذا تعاهد صلواته اليوميه وواظب عليها (إذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن) وذلك بحضور صلاه الجماعه مع المسلمين (وأن لا يتخلف عن جماعتهم فى مصلاهم إلاّ من علّه ومرض) فمثل هذاالشخص يعتبر عادلاً فى الموازين الشرعيه (فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمسه... فإذا سئل عنه فى قبيله ومحلته، قالوا : ما رأينامنه إلاّ خيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها فى مصلاه، فإنّ ذلك يجيز شهادته) لأنّ (الصلاه ستر وكفّاره للذنوب وليس يمكن للشهاده على الرجل بأنّه يصلى إذا كان لا يحضر مصلاه) يعنى أنّه إذا واظب على صلاته فإنّ صلاته

هذه تمنعه من ارتكاب المعاصى والذنوب ولا يمكن للشخص أن يشهد للناس ويصلى ولكنه لا يحضر مكان مصلاه فى وقت الصلاه ولا يتعاهد صلاه الجماعه.

وبعد أن بيّن الإمام عليه السلام فلسفه الحضور فى صلاه الجماعه قال : «وإنّماجعلت الجماعه والاجتماع إلى الصلاه، لكى يُعرف من يصلى مِمَن لا يصلى، ومن يحفظ مواقيت الصلاه ممّن يضيع»(۳) وكما ورد فى الروايات أن من يوءخر صلاته ويضيعها فإنّ الصلاه ستناديه بالنداء الملكوتى : (ضيعك اللّه كما ضيعتنى)ويقول الإمام عليه السلام : «لولا ذلك لم يمكن لأحد أن يشهد على آخر

۱- وسائل الشیعه : ج۱۸، ص ۲۹۰، الباب ۴۱ من أبواب الشهادات، ح۳.

۲- وسائل الشیعه : ج ۱۸، ص ۲۸۸، الباب ۴۱ من أبواب الشهادات، ح ۱.

۳- وسائل الشیعه : ج ۱۸، ص ۲۸۸، الباب ۴۱ من أبواب الشهادات، ح ۱.

بصلاتهم، لأنّ من لا يصلی لا صلاه له بين المسلمين، فإنّ رسول اللّه همّ بأن يحرق قوماً فی منازلهم لتركهم الحضور لجماعه المسلمين وقد كان فيهم من يصلی فی بيته، فلم يقبل منه ذلك»(۱) وعندما لا تكون الصلاه منفرداً مقبوله عن المولی فكيف تقبل شهادته؟

«وعدالته بين المسلمين ممّن جری الحكم من اللّه عزّوجلّ ومن رسوله فيه الحرق فی جوف بيته فی النار وقد كان يقول : لا صلاه لمن لا يصلی فی المسجد مع المسلمين إلّا من علّه»(۲) .

إذن فمثل هذا الشخص المجرم هل يعقل أن تقبل شهادته أو أن يقال بأنّه عادل ؟

كلا أبدا، وقد كان يقول رسول اللّه عليه السلام : «لا صلاه لمن لا يصلی فی المسجد مع المسلمين إلّا من علّه»(۳)

وأمّا كيفيه الاستدلال بهذه الروايه فی معرفه العداله فإنّه علی نحوين،وسيأتی لاحقاً إن شاء اللّه.

ماهيه العداله والفسق:

يمكن القول : إنّ صحيحه ابن أبی يعفور عرّفت العداله بنحوين : تاره من خلال التعريف المنطقی واُخری من خلال التعريف الاُصولی واللغوی، فعندما سئل الإمام

عن كيفيه معرفه عداله الرجل لقبول شهادته بين المسلمين، فقال الإمام عليه السلام : «أن تعرفه بالستر والعفاف» فعنوان الستر والعفاف حد منطقی

لتعريف العداله، نظير من يسئل عن الإنسان ما هو ؟ فيجيب : حيوان ناطق، وفی مقام العداله يسئل الإمام عليه السلام ما هی ؟ فيقول عليه السلام :

العداله، المشهور بالستر والعفاف، كما ذكر المرحوم الشيخ الأنصاری ذلك فی تعريف العداله وأنّ التعريف الوارد فی هذه الروايه للعداله بالستر والعفاف

أنّه تعريف منطقی بالحدّ والرسم(۴) .

۱- المصدر السابق.

۲- وسائل الشيعه : ج ۱۸، ص ۲۸۸، الباب ۴۱ من أبواب الشهادات، ح ۱.

۳- المصدر السابق، ج۵، ص ۳۷۷، الباب۲ من أبواب صلاه الجماعه، ح ۸.

۴- التنقيح، ج ۱، ص ۲۶۷.

النحو الثانی : أن یوءخـذ عنوان الستر والعفاف فی تعریف العداله من جهه اُصولیه ولغویه، فالمعرف یعنی ما ینکشف به الشیء، لأنّه سئل من الإمام علیه السلام : بما تعرف عداله الرجل ؟ یعنی : بمن ینکشف به العداله، لا أنّه

سئل عن حقیقه وماهیه العـداله وعن حـدودها ورسـمها، بمعنی أن تعریف العـداله بالحـدّ والرسم المنطقیین هو خلاف المتفاهم العرفی والحقیقـه العرفیـه، إذن فسوءال الراوی من الإمـام لمعرفه العـداله ظـاهر فی مـا ینکشـف به عـداله الإنسـان لیتعرف علیها المسلمون ویعرفونه بأنّه عادل لیقبلوا شهادته.

فالإمام علیه السلام یقول : تعرفه بالستر والعفاف، فمعرف العداله هنااشتهار الرجل بهاتین الحالتین الستر والعفاف، فالعداله تعرف بواسـطه هـاتین الحـالتین، فلم یـذکر الإمـام تعریف العـداله بالبیان المنطقی وأنّ الستر والعفاف یمثلان ماهیه وحقیقه العـداله فی حـدّها المنطقی، بـل قـال : إنّ حقیقه العـداله اشـتهار الرجـل بالستر والعفاف، ومعنی العفاف أن تتوفر حاله فی الإنسان تمنعه من ارتکاب المعاصی الذنوب.

فـالعفیف هو الشـخص الـذی لاـ یرتکب المعاصـی الـذنوب فی الخـارج، والستر یعنی تغطیه الشـیء وهو کنـایه عن أنّ العادل لا یرتکب المعصیه حیث یحول بینه وبین المعصیه ستراً وستاراً وهو عباره عن تلک الحاله النفسانیه التی تمنعه من ارتکاب المعصیه والاثم.

النتیجه :أنّ العادل هو الشـخص الذی یتحرک فی جاده الشـریعه باسـتقامه ولایرتکب المعاصی بالاختیار سواءً بجوارحه وأعضائه أم بقلبه وفکره أم بلسـانه فلا یرتکب الهتک والغیبه للأشـخاص ولا یسـتمع المحرمات باذنه ولا یتناول الأطعمه المحرمه ویخاف اللّه سرّاً وعلناً أو بداعی الشوق إلی الثواب، فبواسطه هذا العفاف والستر وعدم ارتکاب المعاصی والذنوب فی الخارج یعرف بأنّه عادل، وفی مقابل ذلک الفاسق.

فالفاسق هو الشخص المنحرف والخارج عن جاده الشریعه بواسطه عدم الستر وعدم العفاف عن معاصی اللّه.

ومن جمله الأدله التی اسـتدل بها علی اشتراط العداله فی المجتهد، روایه الاحتجاج : «فامّا من کان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدینه مخالفاً علی هواه مطیعاً لأمر مولاه فللعوام أن یقلدوه وذلک لا یکون إلاّ بعض فقهاء

الشیعه لا کلّهم»(۱) .

وهذه الروایه تثبت اشتراط العداله بالمعنی الأخصّ وهو ما فوق مرتبه ترک المحرمات والإتیان بالواجبات، فیجب أن یکون عمل الفقیه إلهیاً بتمام المعنی،فطبقاً لهذه الروایه فالفقیه لا ینبغی أن یرتکب حتّی المباحات لأنّ هذه

الروایه تدلُّ علی لزوم أن یکون الفقیه مخالفاً لهواه ومجاهداً لنفسه.

ولکن یرد علی الاستدلال بهذه الروایه إشکالات متعدده سواءً فی أصل حجّیه اجتهاد الفقیه أم فی جهه اثبات العداله للفقیه :

أوّلاً :إنّ هـذه الروایه ضـعیفه سـنداً لأنّ صاحب الاحتجاج ینقل هـذه الروایه من التفسـیر المنسوب للإمام الحسن العسـکری علیه

السلام ، ولم تثبت صحّه نسبه هذا

التفسير إلى الإمام الحسن العسكرى عليه السلام .

ص: ۱۷۵

۱- وسائل الشيعه : ج ۱۸ باب القضاء، باب عدم جواز تقليد غير المعصوم.

ثانیاً :ومن حیث الدلاله فإنّ دلاله الروایه علی اشتراط العداله للفقیه مخدوشه، لأنّه کما أنّ حجیّه الروایه ترتبط بکاشفیتها عن الواقع، وهکذافتوی الفقیه ینبغی أن تکون طریقاً إلی الواقع، وفی مورد الراوی للروایه فلا یشترط فیه العداله بل تکفی الوثاقه فقط إلّا علی مبنی من یقول فی باب الروایات بأصاله العداله کالمرحوم العلّامه، وهکذا یمکن القول أنّ حامل الفتوی والفقیه لا تشترط فیه العداله بل تکفی الوثاقه.

ثالثاً :یری المرحوم السیّد الحکیم أن هذه الروایه وارده فی باب التقلید فی اُصول الدین لا فی فروع الدین، والحال أنّ التقلید فی اُصول الدین باطل ویستلزم الدور المحال.

رابعاً :إذا أخذنا بظاهر الروایات فنواجه مشکله لا یلتزم بها أی فقیه، لأنّ مثل هذا الإنسان غیر المعصوم نادر بحیث تکون جمیع أعماله مورد رضا اللّه تعالی ویکون مخالفاً لهواه ومطیعاً لأمر مولاه بما فی الکلمه من معنی. إذن

فلا یمکن الالتزام باطلاق هذه الروایه لاثبات العداله بالمعنی الأعم.

النتیجه :لا یمکن التمسک بروایه الاحتجاج سنداً ودلاله لإثبات العداله المطلقه للفقیه.

ومن جمله الروایات التامه السند التی تقرر أنّ العالم لا ینبغی أن یکون محبّاًللدنیا هی :

«إذا رأیتم العالم محبّاً للدنیا فاتهموه علی دینکم ولو کان عادلاً فإن کلّ محبّ یحوط بما أحب»(۱) .

فهذه الروایه تشترط علی العالم عدم کونه محبّاً للدنیا فإن حبّ الدنیا فی الحقیقه رأس جمیع الخطایا والذنوب، وما أکثر الروایات التی تدلّ علی أنّ العالم یجب أن یکون زاهداً فی الدنیا وراغباً فی الآخره لا راغباً فی الدنیا.

علی أیّه حال فإنّ جمیع هذه الروایات تقید العناوین المطلقه کالعالم،والفقیه، والمفتی، والمجتهد، والقاضی، سواءً من حیث العمل أم من حیث الاعتقاد والحالات النفسیه أم من جهه العقل والدرایه بأن یکون الفقیه علی

مستوی العمل مطیعاً لأمر المولی، وعلی مستوی الاُمور النفسانیه لا ینبغی أن

۱- علل الشرائع، ج ۲، ص ۳۹۴، الباب ۱۳۱، مع اختلاف یسیر.

یکون محبّاً للدنیا، وعلی مستوی العقل والفهم أن یکون له درایه بالأحکام الإلهیّه.

والحاصل أنّ الروایات تقرر هذه الحقیقه وهی أنّ الفقیه یحتاج إلی تصفیه وتهذیب النفس لکی یحصل علی الهدایه الإلهیّه کما یقول القرآن الکریم :

«وَالَّذِينَ جَـٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَآ وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ»(۱) إذن فیجب علی الفقیه أن یعمل علی تهذیب نفسه وتصفیه باطنه لتحصیل القوّه القدسیه

الإلهیّه والإمداد الغیبی وإلاّ فالفقیه الذی لا یهتدی بنور اللّه لا یکون فقیهاً.

النتیجه :أنّ العداله شرط للمجتهد کتاباً وسنّهً وعقلاً وإجماعاً وبالسیره القطعیه للمتشرعه، وإلاّ فلا یمکن تقلیده، وهکذا بالنسبه لقضائه وحکمه فلیس له أثر شرعی بدون توفر العداله، لأنّ المجتهد هو المتصدی لمقام النیابه عن الإمام المعصوم علیه السلام ولا یمکن للفاسق أن یتصدی لهذا المقام الإلهی ویأخذ علی عاتقه اجراء أحکام الحلال والحرام الإلهیّه.

وأمّا بالنسبه للآیات القرآنیه فإنّ الإنسان الفاسق والعاصی یعتبر متعدیاًعلی الحریم الإلهی، والمتعدی علی الحریم الإلهی ظالم «وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ

فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ الظَّـٰلِمُونَ»(۲)، «وَلاَ تَرْكَنُوٓاْ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ»(۳). إذن فهذه الآیات القرآنیه المحکمه تنهی عن اتباع الظالم والفاسق، فاتباع الظالم ممنوع شرعاً وعقلاً.

ومن جهه الروایات الشریفه فقد ورد أنّ المجتهد وإمام الجمعه والجماعه یجب أن یکون عادلاً، والشخص المتهتک والذی لا یملک الستر والعفاف ویرتکب المعاصی

الإلهیّه فهو مرفوض ولیست له القابلیه واللیاقه لتصدی مقام التقلید وإمامه الجمعه والجماعه.

وکذلک بالارتکاز القطعی للمتشرعه فالشخص المرتکب للفسق والفجور وشارب الخمرولاعب القمار وأمثال ذلک لیست له القابلیه للتصدی لمقام الإفتاء ومقام القضاء الإلهی، والشارع المقدس لا یرضی أبداً بأن یسلم زمام اُمور المسلمین بید الفاسق والمتعدی علی الحریم الإلهی ولا یرضی بأن یکون مثل هذا الشخص محل تقلید واتباع المسلمین.

وبعباره اُخری، إنّ المبیّن للأحکام الإلهیّه والمتصدی لمقام الولایه یجب أن یکون أمیناً إلهیاً، والفاسق لیس أمیناً فی الأحکام الإلهیّه ولا یمکن الاعتماد علی فتواه، فکیف یکون کلامه فی أحکام الدین حجّه، والحجّه الإلهیّه یجب أن

یکون ثقه وأمیناً فی الدین لا خائناً وظالماً.

الوجه الآخر لاعتبار العداله فی المجتهد هو أنّ الفاسق لا یجوز

۱- سوره العنکبوت : الآیه ۶۹.

۲- سوره البقره : الآیه ۲۲۹.

۳- سوره هود : الآیه ۱۱۳.

الاقتـداء به فی الصـلاه وهکـذا لا ـ یجوز الاعتمـاد علی فتواه، وطبعـاً یمکن القول أن ذلـک من خصوصـیات الصـلاه فقط لا من خصوصیات الفتوی.

وقد ورد فی الروایات أنّ الشـخص الذی تجعلونه إماماً فی صـلاتکم سـیکون شـفیعکم یوم القیامه، والفاسق لا یصـلح للشـفاعه، وعلیه فاشتراط العداله فی الصلاه لا

یرتبط بالعداله فی باب الفتوی.

نعم، إذا کـان هـذا الشـخص زعیمـاً للمسـلمین وکانت بیـده الأُمور الحسبیه فإنّ العـداله معتبره فیه، ولکن الکلام فعلًا فی الفتوی فقط.

الوجه الآخر لاشتراط العداله هو أنّ الفاسق لا تقبل شهادته، وهکذا لا تکون فتواه حجّه.

والجواب :أنّه من الممکن أن تکون الشـهاده لها خصوصـیات من قبیل الإمامه فی الصـلاه ولا یشترط توفر هذه الخصوصیات فی باب الفتوی، والشاهد علی ذلک أنّه

یشترط فی باب الشهاده تعدد الشاهد، بخلاف باب الفتوی وباب الروایه حیث لایعتبر تعدد الراوی والمفتی فی الإخبار والإفتاء.

ومن جمله الأدله التی استدل بها علی اشتراط العـداله فی الفتوی، الروایه الوارده فی خصال الصـدوق حیث تقول : «اتّقِ اللّه من الفساق العلماء»(۱)

ومتقضـی اطلاـق الأـمر بـالتقوی فی هـذه الروایه تجنب فتوی العالم الفاسق، إذن فهـذه الروایه تـدلُّ بمفهومها علی تجنب العالم الفاسق فی مورد بیان الأحکام الإلهیّه.

الوجه الآـخر لاـشتراط عـداله المفـتی مـا ذکره الشـهید رحمه الله فی الـذکری حیث اسـتدلّ بمقبوله عمر بن حنظله فی الخـبرین المتعارضـین والحکمین المتعارضـین الـواردین عن الأـئمّه علیهم السـلام حیث یسأل الراوی عن تکلیفه فی هـذه الصوره، فیقول الإمام علیه السلام : خذ بأعدلهما، ومعلوم أنّ العداله شرط فی الأخذبالخبر والحکم الشرعی، وإلاّ لا وجه للأمر بالأخذ بأعدلهما.

ولکن الإشکال فی هذه الروایه هی أن هذه الروایه وارده فی مورد القضاء وحکم القاضی لا فی باب الفتوی، مع أنّ المستفاد من کلمـات الفقهـاء التعمیم بحـال الملاـزمه بین بـاب القضـاء وبـاب الفتوی فکـلّ مـا یشترط فی بـاب القضاء یشترط أیضاً فی باب الفتوی. ولکن تقدّم أنّه لا ملازمه بین باب القضاء وباب الفتوی لا علی مستوی الملاک ولا علی مستوی الحکم ولا علی مستوی الملازمه العرفیه،

حیث إنّ القاضی یختلف عن المفتی والمخبر فی الحکم.

١- .

إن قلت :إنّ الوارد فی الروایه عنوان العـارف بالأحکـام والناظر إلی الحلال والحرام، وهـذا العنوان مطلق ویشـمل العارف العادل وغیر العادل.

الجـواب :توجـد فی هـذه الروایه قرینه علی أنّ عنوان العـارف بالأحکـام لیس مطلق،لأـنّه ورد فی هـذه الروایه قول الإمـام : الراد علیهم کالراد علی اللّه، ولایعقل أن یکون رد قول الفاسق رداً علی اللّه، والقرآن الکریم یقول فی موارد

عدیـده : «إِنَّ اللَّهَ لَا یَهْـِدی الْقَوْمَ الظَّلِمِینَ»(۱) ، «إِنَّ اللَّهَ لَا یَهْـِدی ا لْقَوْمَ الْفَسـِقِینَ»(۲) ، «وَلاَـتَرْکَنُوا۟ إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُـوا۟ فَتَمَسَّکُمُ النَّارُ»(۳) ، «أَلَا لَعْنَهُ اللَّهِ عَلَی الظَّلِمِینَ»(۴) .

والإنسـان العاصـی والفـاسق ظـالم، ولاـ شـک أنّ العمل بقول الظالم واتباع فتوی الظالم من المصادیق البارزه للرکون إلی الظالم المنهی عنه.

إن قلـت :إن عنـوان التفقـه فی الـدین والرجوع إلی الفقیه فی آیه النفر عـام،وموضـوع الحجّیه فی آیه النفر وجوب انـذار الفقیه بشکل مطلق سواءً کان الفقیه عادلاً أم غیر عادل.

الجواب :إنّ المتکلّم فی القرآن الکریم هو ذات الباری تعالی، واللّه تعالی ینهی الناس والعلماء عن أن یقولوا شـیئاً ولا یعملون به «لِمَ تَقُولُونَ مَالَاتَفْعَلُونَ»(۵) ، «کَبُرَ مقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَالَا تَفْعَلُونَ»(۶) فالقرآن الکریم یهدد الموءمنین فی هذه الآیه الشریفه أن یقولوا شـیئاً ولاـ یعملون به وأنّه ذنب عظیم وکبیر، ومن المعلوم أن هـذه الآـیه المبارکه تنهی عن الشـخص الـذی یبیّن للناس الحکم الإلهی ولکنه لا یعمل به، وعلیه فإنّ انذار المنذر

والفقیه بدون أن یعمل بکلامه فهو عاصاً وفاسق ولا اعتبار لقوله، ولا یجتمع الإنذار مع نهی اللّه تعالی عن الإنذار.

إن قلت: إنّ سیره العقلاء تدلُّ علی لزوم الرجوع إلی الخبیر، سواءً کان الخبیرعادلاً أم غیر عادل.

الجواب :إنّ سیره العقلاء إنّما یتمّ اعتبارها شرعاً إذا لم تکن مردوعه، ومع وجود کلّ هذه الآیات والروایات التی تذم عالم السوء وتنهی عن الرجوع إلی العالم الفاسق، فإنّ هذه السیره العقلائیه فی المقام مردوعه وغیر مشروعه،

والفقیه الفاسق لا دلیل علی وجوب الإنذار علیه بل هو ممنوع الإنذار، ومضافاًإلی عدم وجود الدلیل علی الإنذار فإنّ السیره فی

۱- سوره القصص : الآیه ۵۰.

۲- سوره المنافقون : الآیه ۶.

۳- سوره هود : الآیه ۱۱۳.

۴- سوره هود : الآیه ۱۸.

۵- سوره الصف : الآیه ۲.

۶- سوره الصفّ : الآیه ۳.

المقام مردوعه بالأدله الشرعيه والعقليه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِى ا لْقَوْمَ الْفَسِقِين»(۱) .

إن قلت :قوله : «أمّا الحوادث الواقعه فأرجعوا فيها إلى رواه حديثنا»، مطلق ويشمل الراوى العادل وغير العادل.

الجواب :إنّ هذه الشبهه مردوده بمقتضى ذيل الروايه حيث يقول الإمام عليه السلام : «لأنّهم حجّتى عليكم»، والفاسق لا يمكن أن يكون حجّه الإمام.

إن قلت :ورد فى الروايه لزوم تعلم العلم والحكمه ولو كان التعلم من غيرالعالم وغير الإمامى.

الجواب، أوّلاً ـ :إنّ هذا السنخ من الروايات وارد فى مقام ترغيب وتشويق الناس لتحصيل العلم لا فى مقام بيان وظيفه المكلّف وهى أخذ الفتوى والحجّه الإلهيّه

من غير العادل، والدليل على ذلك الروايه المنقوله عن الإمام الحسن العسكرى عليه السلام حول رواه بنى فضّال من الواقفيه حيث سئل الإمام عليه السلام عنهم فقال : خذوا ما رووا وأتركوا ما رأوا، وهذا يعنى لزوم ترك ما أفتوا به

وعدم العمل به.

إذن فهذه الروايات التى تدلُّ على كسب العلم والحكمه على الاطلاق إنّما هى فى مقام ترغيب وتشويق الناس لتحصيل العلم والحكمه لا فى مقام بيان الوظيفه

الشرعيه للمكلّفين.

ثانياً :إنّ الروايات التى تدلُّ على لزوم طلب العلم والحكمه وبمقتضى القرينه الحاليه والمقاميه، فى مقام بيان تعلم العلم لا فى مقام بيان الوظيفه العمليه والعمل بقول أى عالم مطلقاً، فما أكثر الروايات الوارده فى تخصيص هذه المطلقات والتى تقرر منع قراءه كتب الضلال والعمل بها بل تحرم حفظ كتب الضلال.

ثالثاً : ذكر المفسّرون فى تفسير الآيه الشريفه «فَلْيَنظُرِ ا لْاءِنسَنُ إِلَى طَعَامِهِ»(۲) ، إنّ المراد من الطعام فى هذه الآيه الشريفه هو طعام العلم وينبغى على الإنسان أن يدقق فى العلوم التى يكتسبها وما هى ومن أين يحصل عليها، ومن هو المعلم الذى يتعلم منه هذه العلوم وهل أنّ هذه العلوم، تؤدى إلى هدايه الإنسان إلى الصراط الإلهى المستقيم والسير فى جاده الشريعه أم

۱- سوره التوبه : الآيه ۲۴.

۲- سوره عبس : الآيه ۲۴.

توجب سقوطه فی وادی الضلاله والانحراف؟

علی أیّه حال فإنّ اعتبار العداله للمجتهد یعتبر أمراً مسلّماً وقطعیاً بمقتضی الأدله اللفظیه من الآیات والروایات کتاباً وسنّه، وکذلک بحکم الأدله العقلیه والإجماع وسیره المتشرعه، فالفتوی الصادره من المجتهد بدون هدایه إلهیه

وبدون ملکه العداله لا ـ أثر شرعی لها ولا یترتب علی تقلیده أثر «إِنَّ اللَّهَ لَایَهْدِی الْقَوْمَ الظَّلِمِینَ»(۱) ، «وَلاَ تَرْکَنُوآاْ إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّکُمُ النَّارُ»(۲) .

ومع الشک فی حجیّه فتوی الفاسق فبمقتضی الأصل اللفظی وکذلک بمقتضی الأصل العقلی، وبمقتضی الأصل العملی، عدم الحجیّه، أما مقتضی الأصل اللفظی فهو «إِنَّ

الظَّنَّ لَایُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئا»(۳) ، «وَلَا تَقْفُ مَالَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ»وأمّا الأصل العقلی فالشک فی حجیّه الفتوی مساوق لعدم الحجیّه بل القطع بعدم الحجیّه، وأمّا الأصل العملی فمقتضی الاستصحاب عدم

الحجیّه، لأنّ الحجیّه أمر شرعی وحادث ویحتاج إلی دلیل واعتبار شرعی، وما لم یصل الشخص إلی درجه الاجتهاد فإنّ فتواه لیست بحجّه، والآن بعد أن أصبح مجتهداً نشک فی أنّ فتوی المجتهد الفاسق حجّه أم غیر حجّه، فنستصحب عدم الحجیّه.

الغرض أنّه لا یوجد دلیل نقلی وعقلی علی جعل واعتبار الحجیّه الشرعیه لفتوی المجتهد الفاسق.

الإیمان:

أمّا الکلام فی اشتراط الإیمان للمجتهد وأنّ المجتهد والمفتی یجب أن یکون مسلماً ومؤمناً وشیعیاً اثنی عشریاً لا فطحیاً ولا ناقوسیاً ولا زیدیاً ولاواقفیاً ولکن هذا الشرط بلحاظ سیره العقلائیه غیر وجیه، لأنّ ملاک سیره

العقلاء الرجوع إلی الخبیر مطلقاً، سواءً کان ذلک الخبیر مؤمناً أم غیر مؤمن.

أمّا من حیث الأدله اللفظیه فإنّ السیّد الخوئی فی هذه الجهه تمسک باطلاق الأدله وناقش فی الأدله التی تدلّ علی اشتراط الإیمان فی المجتهد سنداًودلالهً، وحمل الإیمان فیها علی الأفضلیه، إلّا أنّ هذا الکلام مردود بضروره

ارتکاز المتشرعه.

فلا یعقل أن تکون فتوی غیر المسلم حجّه علی المسلم فی الشریعه الإسلامیه،غایه الأمر أنّ الوارد فی الروایات هو جواز الرجوع إلی الثقه مطلقاً ولکن فی نقل الروایه لا یجوز الرجوع إلی الراوی الکافر والراوی الثقه هو الذی ینقل

الخبر عن الإمام ویجب أن یکون مسلماً، وفی باب

١- سوره القصص : الآيه ٥٠.

٢- سوره هود : الآيه ١١٣.

٣- سوره يونس : الآيه ٣۶.

الفتوى هناك اعمال للاعتقاد والنظر، ولا شك أنّ الإسلام شرط في المفتى، إنّماالكلام في الإيمان بالمعنى الأخصّ وهل هو شرط في المفتى أم لا ؟

ومن جمله الأدله التى استدلّ بها على اعتبار واشتراط الإيمان في المفتى مقبوله عمر بن حنظله حيث ذكر الإمام فيها : لزوم الرجوع إلى رجل منكم،والمقصود بهذه الكلمه (منكم) أى من الشيعه لا من المخالفين، إلّا أنّ هذه

الروايه بدورها ضعيفه سنداً ودلالهً، أمّا بالنسبه لضعف السند فلأن عمر بن حنظله لم يوثق في كتب الرجال بالرغم من أنّ البعض ذهب إلى جبران ضعف السند

فيها بالشهره، وهذا على المبنى.

أمّا من حيث الدلاله فإنّ هذه الروايه محل تأمل أيضاً، لأنّ الروايه وارده في باب القضاء، وسرايه الحكم فيها إلى باب الفتوى يحتاج إلى الغاء الخصوصيه ووحده المناط واثبات الملازمه بين باب القضاء والفتوى، إلّا أن مثل هذا

التلازم لم يثبت فليس كلّ ما يشترط في القاضى يشترط في المفتى. إذن فلا يمكن الاستدلال بهذه الروايه في باب الفتوى على اشتراط الإيمان للمفتى والمجتهد.

ومن جمله الروايات التى استدل بها في المقام، مشهوره أبى خديجه، حيث يحددالإمام في هذه الروايه مصدر الحكم بأن يكون هذا الحكم صادراً من حاكم منكم،إلّا أنّ الإشكال الوارد على المقبوله سنداً ودلالهً وارد على هذه الروايه

أيضاً، لأنّ هذه الروايه ترتبط بباب القضاء ولا ملازمه بين القضاء والإفتاء.

ومن جمله ما يتمسك به في المقام روايه على بن سويد السابى، قال : كتب إليَّ أبى الحسن عليه السلام وهو في السجن، «أمّا ما ذكرت يا عليُّ ممّن تأخذمعالم دينك، لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا»(١) .

ومعلوم أن هذه الروايه ضعيفه سنداً ومرسله وكذلك ضعيفه من حيث الدلاله، فإنّ الروايه تمنع من الرجوع إلى المفتى غير الموءمن وتعلل ذلك بعدم أمانته لا أنّها تمنع منه لمجرّد الاختلاف في العقيده.

ومن جمله ما ذكر في المقام أن غير الموءمن فاسق، لأنّ ترك ولايه أئمّه الهدى عليهم السلام من أعظم الكبائر يقول اللّه تعالى في مسأله الولايه والإمامه:

«وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللّه ُ...»(٢) .

وقال الإمام الباقر عليه السلام : «بنى الإسلام على خمس: على الصلاه والزكاه والصوم والحج والولايه ولم يناد بشىء كما نودى بالولايه»(٣) .

والفاسق لا ينبغى الأخذ برأيه وبخبره بدون فحص وكلامه غير حجّه.

وعلى أيّه حال فإنّ اعتبار الإيمان فی المجتهد شرط، لأنّ الرجوع لفتوی المخالف إمّا أن يكون من باب اطلاق سيره العقلاء أو من جهه اطلاق الأدله اللفظيه،وهذه الاطلاقات مع وجود النصّ الصريح على المنع غير تامه ولا يمكن التمسک بها وذلك لصريح الروايات التی تقول : لأنّهم معزولون عن دين اللّه (محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن أبی جعفر عليه السلام : «كلّ من دان اللّه عزّوجلّ بعباده من لا إيمان له سعيه غير مقبول لأنّهم معزولون عن دين اللّه ضال

۱- وسائل الشيعه، ج۱۸، ص ۱۰۹ الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، ح ۴۲.

۲- سوره المائده، الآيه ۶۷.

۳- أصول الكافی، ج۲، ص۱۸، باب دعائم الإسلام، ۱.

ومضل»(۱)

ومع وجود هـذه النصوص الصـريحه التی تقرر بـأن غير الموءمن ضـال ومضـل فإنّ الاطلاقات قطعيه الانصـراف أی منصـرفه عن الرجوع إلی غير الموءمن والمخالف، والسرّ فی ذلک أنّ باب الفتوی يختلف عن باب نقل الروايه، ففی باب

الروايه فالناقل الثقه ينقل خبر الإمام ولا مانع من قبوله لأجل صدور هذاالخبر من الإمام.

أمّا فی باب الفتوی فهناک إعمال لرأی المفتی والمجتهـد وهـذا يحتاج إلی هـدايه من اللّه، وفتوی الضال والمضل ليست بحجّه. إذن فالإيمان شرط للمجتهد كما أنّ

الإمام الحسن العسكری عليه السلام قال فی مورد كتب بنی فضّال الواقفيه :

خذوا من رووا وأتركوا ما رأوا، وبمقتضی هذا الكلام يكون الإيمان شرطاللمجتهد والمفتی.

ومن جمله مـا ذكر فی عـدم جواز الرجوع إلی غير الموءمن، مرتكزات المتشـرعه،حيث سـئل الإمام الرضا عليه السـلام : إلی من نرجع إذا لم يكن من مواليكم أحد

؟ فالإمام عليه السلام نهی السائل عن الرجوع إلی غير الموالی وأنكر عليه الرجوع للمخالف.

النـتيجه :إنّ الإيمـان شـرط للمجتهـد والمفتی بمقتضـی الوجـدان الارتكـازی للمتشـرعه، وبمقتضـی بعض النصوص والروايـات، وبمقتضی إجماع الإماميه أيضاً،فالمجتهد لولم يكن موءمناً لا يجوز الرجوع إليه، لأنّ غير الموءمن لا يكون

أميناً علی دين اللّه، وقول غير الأمين فی مقام بيان الدين والأحكام الشرعيه ليس له اعتبار وأثر.

الرجوليه:

قال للّه تعالی:«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِی إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»(۲) .

۱- وسائل الشيعه : أبواب مقدمات العباده، باب ۲۹.

۲- سوره النحل، الآيه ۴۳.

ومن جمله شرائط حجيّه الفتوى (الرجوليه) وهذا الشرط ورد فى روايه أبى خديجه سالم بن مكرم الجمّال حيث قال الإمام عليه السلام فى هذه الروايه : «تحاكموا

إلى رجل منكم... فقد جعلته عليكم حاكماً»(۱) وكذلك ما ورد فى مقبوله عمر بن حنظله حيث قال الإمام عليه السلام : «انظروا إلى رجل منكم تحاكموا

إليه»(۲) وهنا نرى أن كلمه «رجل» وردت فى كلتا الروايتين وكان الإمام عليه السلام يأمر الناس فى مقام القضاء والحكم بالرجوع إلى رجل منهم،

وبالرغم من أن هاتين الروايتين يمكن المناقشه فيهما سنداً ودلالهً، إلّا أنّ ذلك لا يوءثر على اشتراط الرجوليه فى الفتوى، لأنّ الأدله الوارده فى باب القضاء والإفتاء يتبادر منها تقليد الرجل ومنصرفه عن غير الرجل.

مضافاً إلى أنّ السيره القطعيه للمتشرعه منذ عصر المعصوم عليه السلام إلى يومنا هذا لا تجيز تقليد المرأه، فتقليد المرأه وقضاوءها لا اعتبار له عندالمتشرعه، بل كما ورد فى القرآن الكريم فى سوره الأحزاب عند الحديث عن نساءرسول اللّه صلى الله عليه و آله قوله تعالى : «وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّهِ الاْءُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَوهَ وَءَاتِينَ الزَّكَوهَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ»(۳).

وهذا يكفى لعدم دخول المرأه فى الميدان السياسى والاجتماعى من أجل الحفاظ على الستر والعفاف للمرأه وبقرينه إقامه الصلاه والزكاه واطلاق وشمول الآيه

لعموم النساء واضح، لأنّ وجوب الصلاه والزكاه وإطاعه اللّه تبارك وتعالى ليست من مختصات أزواج النبى الأكرم صلى الله عليه و آله .

وفى حديث قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله : «النساء عوره فاحبسوهن فى البيوت، واستعينوا عليهن العرى»(۴)

ويقول الإمام أميرالموءمنين عليه السلام : «المرأه ريحانه وليست قهرمانه»(۵) ويكفى هذا الكلام فى أن تهتم المرأه بتربيه الأولاد وترتيب اُمور المنزل والاهتمام بالأعمال المناسبه لها، وهذه النصوص كافيه لعدم حضورالنساء فى الميدان الاجتماعى لأنّه مع ورود النساء فى الميدان الاجتماعى والسياسى فإنّها ستكون ملعبه للشيطان ومن يسير فى خط الشياطين ولا نتيجه له سوى ازدياد مظاهر الفساد الاجتماعى والتعاون على الاثم.

مضافاً إلى أنّ المسلمين بالإجماع لا يرون جواز إمامه المراه لصلاه الجماعه للرجال فكيف الحال بمقام الفتوى والقضاء وهو مورد ابتلاء الناس ؟ إذن فاشتراط الرجوليه للمجتهد والمفتى يعتبر أمراً مسلماً وقطعياً، فالشارع المقدس يهتم غايه الاهتمام بعفاف وستر المرأه والسيره الارتكازيه المتشرعه القطعيه تمنع من تصدى المرأه لمقام المرجعيه ومقام القضاء، وعليه فإنّ مذاق واهتمام

الشارع وسيره المتشرعه تصلح للردع عن السيره العقلائيه فى المقام.

۱- .

۲- .

۳- سوره الأحزاب : الآیه ۳۳.

۴- مستدرک وسائل الشیعه، ج۱۴، ص ۱۸۲، الباب ۲۱ من أبواب مقدمات النکاح، ح ۱

۵- نهج البلاغه، الکلمه ۳۱.

السیره العقلائیه:

ومن جمله الوجوه المذکوره لعدم اشتراط الرجولیه، الاطلاقات وسیره العقلاءحیث إنّ العقلاء یرجعون إلی الخبیر سواءً کان رجلاً أم امرأه، وما یعتبر فی سیره العقلاء هو أن یرجع الجاهل إلی العالم والخبیر فالعقلاءیرجعون إلی الطبیب الرجل والطبیب المرأه، وأمّا ما ورد من کلمه «رجل» فی معتبره أبی خدیجه وفی مقبوله عمر بن حنظله فهو من باب الغلبه، بمعنی أنّ الغالب أن یتولی الرجل مقام القضاء ومن النادر أن تتولی المرأه هذا المقام،

لا أن یکون قید «رجل» من باب الانحصار والموضوعیه فی القضاء. إذن فعندمایقول الإمام علیه السلام : تحاکموا إلی رجل منکم، فهو بلحاظ الأغلبیه.

الجواب :إنّ شبهه الغالبیه فی المقام مردوده، لأنّ کلّ عنوان وقید یوءخذ فی الکلام فهو ظاهر فی الاحترازیه والموضوعیه، فما دامت لا توجد قرینه علی الخلاف وعدم احراز ذلک تکون الکلمه قید فی الموضوع، مع أنّ کلمه رجل نصّ فی الرجولیه ولا یحتمل أبداً أن یکون المقصود منها الغالبیه. إذن فبحسب دلاله الروایات فإنّ مقام القضاء والحکم منحصر بالرجال، مضافاً إلی أنّ اهتمام الشرع

وسیره المتشرعه رادع عن سیره العقلاء.

إنّما الکلام فی سند الروایه، فالشیخ الطوسی ضعّف سند روایه أبی خدیجه ووثقه أیضاً، والنجاشی یصرّح فی توثیق السند، إذن فتضعیف الشیخ لا یمکنه معارضه توثیق النجاشی، لأنّ أدله حجیّه الخبر الواحد لا تشمل موارد تعارض الخبرین وعلیه فإنّ خبر الشیخ فی مورد روایه أبی خدیجه متناقض وساقط لأنّه وثقه مرّه وضعفه مرّه اُخری، وأدله حجیّه الخبر الواحد لا تشمل الخبرین المتناقضین،

وحینئذٍ یبقی خبر النجاشی بلا معارض.

مضافاً إلی أنّ التمسک بکلام الشیخ، تمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه، حیث إنّ أبی خدیجه مشتبه بین سالم بن مکرم الذی لم یوثقه الشیخ، وأبی خدیجه سالم بن سلمه الذی هو ثقه، وعلیه لا یمکن الاستناد إلی

کلام الشیخ فی توثیق أو تضعیف الروایه، لأنّ التمسک بالعام فی الشبهات المصداقیه لا یجوز، وحینئذٍ یتعین الرجوع إلی توثیق النجاشی.

علی أیّه حال یمکن القول علی أساس توثیق النجاشی بأنّ روایه أبی خدیجه معتبره، ودلالتها علی المطلوب وکون المفتی رجلاً تامه، وخلاف ذلک یحتاج إلی قرینه، غایه الأمر یمکن القول إنّ الروایه تختصّ بباب القضاء، وعلی المبنی لا

ملازمه بین باب القضاء والإفتاء إلاّ بالقرینه الخاصّه فی هذا المورد وهو

وجود روایات مستفیضه بل متواتره فی باب القضاء تـدلّ علی عـدم جواز قضاء المرأه، وحینئـذٍ فإنّ مورد القضاء هو من الموارد الجزئیه ولا یجوز للمرأه القضاء فی مثل هذه الموارد، وموارد الإفتاء عامه وتشمل القضاء وغیر القضاء

فبطریق أولی لا یجوز للمرأه احراز منصب المرجعیه والفتوی.

ومن جمله الروایـات التی اسـتدلوا بهـا علی اعتبـار واشتراط الرجولیه فی الفتوی قوله : «من کـان من الفقهـاء صائناً لنفسه وحافظاً لدینه ومطیعاً لأمر مولاه ومخالفاً علی هواه فللعوام أن یقلدوه»(۱) وهذه العناوین الوارده فی هذه

الروایه ظـاهره فی الرجولیه بلاـ إشـکال، وحتّی لو قلنا إنّ بعض الوجوه المـذکوره سابقاً لاشتراط الرجولیه فی الفتوی محل تأمل فـإنّ ذلک لا یوءثر فی اشتراط الرجولیه فی الفتوی، لأنّ المهم فی قضـیه الفتوی هو أن تکون المرجعیه والفتوی مسانخه لمـذاق الشـرع وارتکـاز المتشـرعه، وفی مقـام الأدله اللفظیه لا یوجـد اطلاق لإثبات حجیّه قول المرأه، فجمیع الأدله اللفظیه علی خلاف هـذا المعنی فی جمیع الموارد سواءً فی بـاب القضـاء أم فی باب الإفتاء أم فی باب الجمعه والجماعه فقـد ورد النهی عن تصـدی المرأه لهـذه المنـاصب، ویبقی اطلاق سـیره العقلاء فی المقام، وتقـدّم أن مـذاق الشارع فی اهتمامه بستر وعفاف المرأه والسـیره الارتکازیه القطعیه للمتشرعه تمثل رادعاً

عن اطلاق سیره العقلاء.

وعنـدما تکون سـیره العقلاء مردوعه فی هذا المورد فلا یوجد دلیل لفظی ولااطلاق لسـیره العقلاء یدلُّ علی جواز تصدی المرأه لمقام المرجعیه والفتوی، ومن الشواهد المؤیده لهذا المعنی وأن مذاق الشارع والارتکاز القطعی للمتشرعه

یقرران عدم قابلیه المرأه لتصدی مقام المرجعیه والإفتاء والقضاء، ما ذکره المرحوم آیه اللّه الخوئی فی هذا المقام حیث قال :

«والصـحیح أنّ المقلَّد (بالفتح) یعتبر فیه الرجولیه ولا یسوغ تقلید المرأه بوجه وذلک لأنا قد استفدنا من مذاق الشارع أنّ الوظیفه المرغوبه من النساءإنّما هی التحجب والتستر وتصدی الاُمور البیتیه دون تدخل فیما ینافی تلک

الاُـمور. ومن الظـاهر أنّ التصـدی للإفتـاء - بحسب العـاده - جعـل للنفس فی معرض الرجوع والسوءال لأنهمـا مقتضـی الرئاسـه للمسلمین، ولا یرضی الشارع بجعل المرأه نفسها معرضاً لذلک أبداً، کیف ولم یرض بإمامتها للرجال فی صلاه

الجماعه فما ظنک بکونها قائمه بأُمورهم ومدیره لشوءون المجتمع ومتصدیه للزعامه الکبری للمسلمین.

وبهذا الأمر المرتکز القطعی فی أذهان المتشـرعه یقید الاطلاق ویردع عن السیره العقلائیه الجاریه علی رجوع الجاهل إلی العالم مطلقاً رجلاً کان أوامرأه».

۱- الاحتجاج، للطبرسی، ص۲۲۵، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۱۰۷، الباب ۱۱ أبواب صفات القاضی، ح ۳۴.

وكلامه هذا صريح فى مجال عدم وجود اطلاق فى الأدله والردع عن اطلاق السيره العقلائيه باهتمام الشرط لعفاف المرأه وبالارتكاز القطعى لسيره المتشرعه فى

عدم جواز تصدى المرأه لمقام المرجعيه والإفتاء والقضاء والجمعه والجماعه وهكذا بعض الأُمور الأُخرى.

الرجوع فى مسائل الحجّ:

هناك روايه صحيحه فى باب الحجّ تبيّن أحكام حجّ الصبيه حيث يوكل الإمام الصادق عليه السلام بيان هذه المسائل الحميده ولأهله، فالراوى يسأل الإمام عليه السلام عن تكليف الصبيه التى جاء بها معه إلى الحجّ، نقل محمد بن

يعقوب... عن صفوان بن عبدالرحمن بن الحجاج، عن أبى عبداللّه عليه السلام :

فى حديث قال: قلت له: إنّ معنا صبيا مولودا فكيف نصنع به؟ فقال: مرّ اُمّه تلقى حميده فتسألها كيف تصنع بصبيانها، فأتتها فسألتها كيف تصنع، فقالت: «إذا

كان يوم التروية فاحرموا عنه وجرّدوه وغسلوه كما يجرد المحرم، وقفوا به المواقف، فإذا كان يوم النحر فارموا عنه واحلقوا رأسه...»(١).

أى أنّه ينبغى عليك أن تسأل مسائل الحجّ للصبيه من اُمّ حميده، وهذه الروايه أوردت شبهه للبعض فى جواز تقليد المرأه وفى حجيّه فتواها شرعاً.

ولكن من البديهى أن هذه الروايه لا تصلح للاستدلال لإثبات حجيّه فتوى المرأه، لأنّ الإمام عليه السلام قال : تسأل عنها اُمّ حميده كيف تصنع بصبيانها، فعليك أن تعمل بذلك أيضاً، وهذا محتمل بل ظاهر فى أنّ اُمّ حميده

كانت تتلقى أحكام الحجّ من الإمام عليه السلام وتبيّنها للآخرين، فهذه الروايه لا تدلُّ على أن كلام اُمّ حميده كان اجتهاداً منها لا نقلًا للفتوى عن الإمام.

النتيجه:إنّ هذا الاستدلال أعمّ من المطلوب ولا يمكن اثبات المدّعى الخاصّ وهو حجيّه فتوى المرأه بذلك. وذهب البعض إلى أنّ حجيّه فتوى المرأه على وزان حجيّه

روايتها، فأدله حجيّه الفتوى هى نفس حجيّه الروايه، فكما لا يشترط فى نقل الروايه العداله والرجوليه، فهكذا فى مورد نقل الفتوى حيث لا يشترط فيهاالرجوليه.

الجواب :إن باب الفتوى يختلف عن باب الروايه، وطبقاً للنصوص الإسلاميه فإنّ حجيّه الفتوى تختلف عن نقل الروايه.

الفرق بين نقل الروايه والفتوى:

أمّـا فى باب الروايات فالمهم فيها نقل الروايه والخبر عن الإمام عليه السـلام ، وأمّا فى باب الفتوى فهناك إعمال للنظر واسـتنباط للحكم الشرعى من قول الإمام، وقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق، ففى الفتوى يشترط توفر

۱- وسائل الشيعه، ج۸، ص ۲۰۶ الباب ۱ من أبواب اتمام الحج، ح ۱، طبع مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، ج۱۱، ص ۲۸۶ باب، ۱۷ ح۱.

العلم، بمعنی أنّ المفتی یجب أن یکون عالماً وخبیراً بالأحکام الإلهیّه، أمّا فی نقل الروایه فلا یشترط فیه العلم بل یشترط وثاقه الراوی «ربّ حامل فقهٍ إلی

من هو أفقه منه»(۱) فالراوی حامل للروایه فقط حتّی لو کان شارباً للخمرولکنه ثقه فإنّ ذلک یکفی لقبول روایته فلایشترط فی نقل الروایه التفقه والعلم لکفایه الوثاقه فی حجّیه الألفاظ المسموعه عن المعصوم علیه السلام من غیر أن یتوقف علی فهم المعنی بوجه.

وأمّا المفتی الذی یستنبط الأحکام الإلهیّه من خلال إعمال فکره ونظره فإنّه یشترط فیه الفقاهه والأعلمیه والعداله والرجولیه و... وهذه الشروط غیرمعتبره فی نقل الروایه، ولذلک فالإمام الحسن العسکری علیه السلام عندما سئل

عن کتب وروایات بنی فضّال وهم من الواقفیه، قال : «خذوا ما رووا وأترکوا مارأوا»(۲) أی خذوا بروایتهم واترکوا العمل بفتواهم ونظرهم، فحتّی لو قلنابأنّ الدلیل علی حجّیه الروایه سیره العقلاء، والدلیل علی حجّیه الفتوی سیره

العقلاء أیضاً، إلّا أنّ هذه السیره مختلفه فی الموردین.

ففی مورد نقل الروایه فإنّ سیره العقلاء تقرر کفایه وثاقه الراوی، وفی موردالفتوی یشترط العقلاء العلم والدرایه والتفقه ولا یرون کفایه مجرد وثاقه المفتی. النتیجه إن قیاس اعتبار الفتوی مع اعتبار الروایه قیاس مع الفارق

ولا جامع بینهما.

أمّا بالنسبه للأدله اللفظیه من قبیل آیه السوءال فهی لا تدلُّ علی حجّیه الروایه ولا علی حجّیه الفتوی، لأنّ مصداق أهل الذکر فیها منحصر بالأئمّه المعصومین علیهم السلام ، فلا الراوی ولا المفتی مصداق لأهل الذکر.

وهکذا بالنسبه لآیه النفر فإنّها لو تمّ الاستدلال بها علی حجّیه قول الفقیه فإنّها لا تشمل قول المرأه الفقیهه لأنّ الآیه تقرر لزوم قبول انذار الفقیه،ولا اطلاق لها لتشمل عنوان الفقیه والفقهاء والفقیهات، إذن فعنوان الآیه

منصرف عن شموله لحجّیه انذار المرأه.

أمّا بالنسبه للروایات فالروایات الخاصّه والعامّه الکثیره فی المقام تدلُّ علی عدم اعتبار قضاء وفتوی المرأه، ومن جمله الروایات الخاصّه أنّ الإمام یرجع الناس فی الاستفتاء والسوءال لأشخاص من قبیل : یونس بن عبدالرحمن، زکریا بن آدم، زراره بن أعین و...، ولا یوجد فی هذه الموارد ارجاع للسائل إلی امرأه،وفی کتاب من لا یحضره الفقیه روایه عن أمیرالموءمنین علیه السلام یقول

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۶۳، الباب ۸ من أبواب صفات القاضی، ح ۴۳.

۲- وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۷۲، الباب ۸ من أبواب صفات القاضی، ح ۷۹.

الإمام فيها : «اتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهنّ على حذر، ولا تطيعوهنّ فى المعروف»(۱) .

وكـذلك الروايه المطوله عن الإمام الباقر عليه السلام التى أوردها المرحوم الصدوق فى الخصال حيث ذكر ثلاث وسبعون خصله فى آداب النساء والفرق بينهن

وبين الرجال حيث ذكر فيها أحكام وخصوصيات النساء، ومن جمله ما ورد فيها :

«ولا تول المرأه القضاء ولا تول الاماره ولا تستشار ولا تذبح إلّا من اضطرار

و...»(۲) فهذه العباره فى الروايه صريحه على عدم جواز تولى المرأه اُمورالقضاء والاماره والاستشاره.

الخطابات القانونيه:

وطبعاً فإنّ الخطابات القانونيه نوعيه لا شخصيه، فكلّ قانون يـدور مدار الغالبيه فى الافراد، فحتّى لو خرج بعض الأفراد عن ذلك القـانون لبعض الخصوصـيات والامتيـازات فلا يوءثر ذلک فى سـلامه القانون وصـحته، فأحياناً تكون بعض النساء إلى درجه من العقـل والليـاقه والعصـمه بحيث تكون خـارج دائره هـذاالخطاب النوعى، ومع ذلـک فـإنّ جميع الروايات تبيّن عـدم قابليه المرأه لتولى مقام القضاء والإفتاء والشوءونات

الاجتماعيه الاُخرى.

يقول القرآن الكريم : «وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَهٌ وَاللّه ُعَزِيزٌ حَكِيمٌ»(۳).

وقال تعالى: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّه ُبَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...»(۴) .

ومفهوم القوامه يـدلّ على عدم جواز تقليد المرأه وإلّا فإنّ ذلك مخالف لمعنى القوامه، وطبعاً لا يعنى ذلك أنّ المرأه لا يمكنها تحصـيل ملكه الاجتهاد،فالمرأه ربّما توصلت بسبب الدرس والبحث والتحقيق إلى مرتبه الاجتهاد ولكن قضاءها وفتواها وحكمها ليس بحجّه شرعاً ولا يترتب عليه أثر شرعى بمقتضى النصوص والارتكاز المتشرعه.

النتيجه :تبيّن من هـذه الأدله من الكتـاب والسنّه وسـيره المتشـرعه أنّ المرأه لاـ صـلاحيه لها للمرجعيه، ومع وجود هـذه الآيات والروايـات فإنّ سيره العقلاء فى هـذا المورد مردوعه ولا اطلاق لها فالسـيره العقلائيه بـدون إمضاء الشارع ليس لها اعتبار. وعلى فرض الشـک فى حجيّه فتوى المرأه فالأصل عـدم الحجيّه، لأنّه،أوّلاً :بمقتضـى الأصل اللفظى الـذى يقول : إنّ الظنّ لا يغنى من الحقّ شيئاً.

ثانياً :بمقتضى الأصل العقلى وهو أنّ الشک فى الحجيّه عند العقل مساوق لعدم الحجيّه.

ثالثاً :بمقتضى الأصل العملى واستصحاب عدم الحجيّه حيث إنّ المرأه

۱- نهج البلاغه، الخطبه ۸۰.

۲- الخصال للصدوق : ص ۵۸۵.

۳- سوره البقره، الآیه ۲۲۸.

۴- سوره النساء، الآیه ۳۴.

قبل أن تصل إلى مرتبه الاجتهاد لم تكن فتواها حجّه، والآن نشک فی حجّیه فتواها وعدمه، فنستصحب عدم الحجّیه.

رابعاً :إنّ اشتراط الرجولیه للمجتهد مضافاً إلی الأدله اللفظیه والعقلیه وسیره المتشرعه لاثبات ذلک، فالإجماع قائم علی أنّ المجتهد یجب أن یکون رجلاً.

والإشکال الوارد علی الإجماع هو أنّ الشروط المذکوره للمجتهد فی کلمات الفقهاء لم تذکر اشتراط الرجولیه فی الغالب.

الجواب :لأنّ الرجولیه للمجتهد تعدّ أمراً ارتکازیاً ومسلماً، ولذلک لم یذکر بعض الفقهاء هذا الشرط اعتماداً علی ذلک الأمر الارتکازی المسلم، وقد ذکر الشیخ الطوسی فی کتاب الخلاف فی بحث القضاء : ولا تکون المرأه قاضیاً فی تمام الأحکام.

وروی عن النبی صلی الله علیه و آله : «لا یفلح قوم ولیتهم امرأه»(۱) .

ولم یخالف أحد من الفقهاء فی عدم جواز تولی المرأه القضاء إلاّ أبو حنیفه وابن جریر، قال أبو حنیفه : إنّ المرأه یمکن أن تقبل قضاوتها فی مورد قبول شهادتها، وقال ابن جریر : إنّ المرأه یجوز لها القضاء فی جمیع الموارد،

وبقرینه التقابل من کلام الشیخ وذکره للمخالفین العامّه یتبیّن أنّ الخاصّه لا خلاف بینهم فی عدم جواز قضاء المرأه وإلاّ کان ذکره أیضاً.

وینقل الشهید الثانی رحمه الله فی المسالک روایه تدلُّ علی عدم اعتبار قضاء المرأه وهکذا فی کشف اللثام، وقد استفاد بعض الفقهاء من هذه الروایه أنّ المرأه لا صلاحیه لها لتصدی لهذه الاُمور.

وغایه ما یمکن أن یقال : إنّ الشیخ الطوسی فی الخلاف تمسک بروایات العامّه،وکان من الأفضل أن یستند إلی روایات الخاصّه الصحیحه، فقد ورد فی روایاتناأنّ القاضی یجب أن یکون متصفاً بصفات المفتی، ثمّ تذکر الروایه صفات المفتی وأنّ القضاء متفرع علی الإفتاء والقاضی تابع للمفتی لا بالعکس.

ویقول العلاّمه رحمه الله فی التذکره : إنّ الفتوی یجب أن تکون بإذن الإمام،ویقول الشهید الثانی رحمه الله فی الروضه : ولا یحلّ الحکم لغیر جامع

۱- الخلاف، ج۳، ص ۳۱۱، ولایه الفقیه، ج۱، ص ۳۳۶.

الشـرائط وهى البلوغ والعقل والـذكوره والإيمان ووالعـداله وطهاره المولداجماعاً، إذن فلو قال قائل إنّ الفقهاء لم يذكروا شـرط الرجوليه فى شرائط الفتوى بصراحه فى لسان الإجماع، ولكن يكفى ذكر اشتراط الرجوليه فى باب

القضـاء ولا يجب تعرض الفقهاء لهـذا الشـرط فى باب الإفتاء. وعليه فإن بحث الإجماع فى مورد اشتراط الرجوليه فى الفتوى تام من حيث الصغرى.

إنّما الكلام فى الإجماع من حيث الكبرى، فلقائل أن يقول: إنّ هـذا الإجماع مـدركى ويسـتند إلى الوجوه اللفظيه وارتكاز سـيره المتشرعه على اشتراط الرجوليه فى المفتى، والإجماع فى المقام حينئذٍ لا يكون كاشفاً عن قول

المعصوم، ومثل هذا الإجماع يحتمل فيه أن يكون مدركيا من جهتين :

أوّلاًـ :الوجوه التى ذكرت فى المقام لاشتراط رجوليه المجتهـد فالإجماع على هـذه المسأله يرجع فى مضـمونه إلى تلك الوجوه والأدله.

ثانياً :إنّ الإجماع الوارد على لسان الفقهاء خلفاً عن سلف إلى زمان الإمام،فمثل هذا الإجماع يكون كاشفاً عن قول الإمام، وعلى أيّه حال فأوّلاً :على فرض أنّ الأدله اللفظيه وسـيره العقلاء فى مورد حجيّه فتوى المرأه مطلقه، فمع وجود هـذه الوجوه والروايات الخـاصّه التى تـدلُّ على عـدم جواز قضـاءالمرأه، فـإنّ ذلـك من شـأنه اسـقاط الاطلاق بالنسـبه لحجيّه فتوى المرأه. وعندالشـك بالحجيّه فى فتوى المرأه فإنّ الأصل عدم الحجيّه.

ثانيـاً :الروايـات الـدالّه على أن : مـا النسـاء والقول والرأى، أى أن قول ورأى النساء لا اعتبار له، إذن فالإجماع وسـيره المتشـرعه والروايات الخاصّه مانعه عن انعقاد المطلقات فى مورد حجيّه فتوى المرأه.

ثالثـاً :التمسـک بالاطلاـق يحتـاج إلى توفر مقـدمات الحكمه، ومع وجود محتمـل القرينيه فى الكلاـم والقـدر المـتيقن فى مقـام التخاطب فإنّ الاطلاق لا ينعقد لسيره العقلاء فى المقام.

رابعـاً :على فرض وجـود اطلاقـات فى الروايـات وفى سـيره العقلاـء، فـإنّ جميع زعماءالمـذهب وفقهـاء الـدين اعرضوا عن هـذا الاطلاق ولم يعملوا به، واعراض المشهوريوءدى إلى سقوط الاطلاق عن درجه الاعتبار.

خامسـاً :إنّ الحكم الشـرعى فى المرأه التى مات زوجها وخلّف أولاداً صـغاراً فإنّ هـذه المرأه لا حقّ لها فى الولايه والقوامه على الأولاد الصغار بدون نصب وتعيين القوامه من الحاكم الشرعى. وحينئذٍ فكيف يعقل أنّ الشارع الحكيم الذى لم يمنح للمرأه حقّ الولايه والقوامه على عـدّه أولاد صـغار، يمنحها حقّ الحكم والزعامه على جميع العالم الإسـلامى من الشـرق والغرب ؟ «فما لكم كيف تحكمون»

وقد قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله :«لا يفلح قوم يأتمون بالمرأه».

سادسـاً :بـالرغم من وجـود بعض النسوه اللاـتى يملكن اللياقه للوصول إلى درجه الاجتهـاد ولـديهن القـدره على ذلـک بلحـاظ

الكمال النفسى، ولكن منصب

ص: ١٩١

القضـاء والولايه فى غايه الأهميّه والمسوءوليه، واللّه تعالى لم يجعل هـذه المسوءوله الثقيله بعهـده النساء، ولـذلك فلا أثر شـرعاً لقضاء وافتاء المرأه مطلقاً، سواءً كان القضاء والإفتاء على النساء أو على غيرهن فكما أنّ المرأه

تختلف من حيث الخلقه التكوينيه مع الرجل، فكـذلك تختلف من حيث التكاليف والمسوءوليات الشـرعيه الواقعيه لأنّ التكليف الإلهى يتناسب مع كلّ شخص بالملاك الواقعى.

النـتيجه :إنّ اشتراط الرجوليه للمجتهـد أمر مسـلم وقطعى بمقتضـى الأـدله اللفظيه من الآيـات والروايـات : «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ».

و«وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَهٌ».

و«لا تول المرأه القضاء ولا تول الاماره»،

و«لا يفلح قوم يأتمون بالمرأه».

و«لا تطيعوهن بالمعروف».

وفى روايه قوله تعـالى لحواء لما أمر بخروجها من الجنّه: «الآن اخرجى من الجنّه، فقـد جعلتك ناقصه العقل والـدين والميراث – إلى أن قال – ولم أجعل منكنّ حاكما ولا أبعث منكنّ نبيّا»(١) .

وقد ورد عن الإمام أميرالموءمنين عليه السلام فى نهج البلاغه أنّه قال :

«معاشـر الناس، إنّ النساء نواقص الإيمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول، فامّانقصان إيمانهن فقعودهم عن الصلاه والصيام فى أيّام حيضهن، وأمّا نقصان عقولهن

فشـهاده امرأتين كشـهاده الرجل الواحد، وأمّا نقصان حظوظهن فمواريثهن على الانصاف من موارث الرجال فاتقوا شـرار النساء، وكونوا من خيارهن على حذر،ولا تطيعوهن فى المعروف حتّى لا يطمعن فى المنكر»(٢) .

فهنـا نرى أنّ الإمـام أميرالمـوءمنين ذكر العلّه والحكمه كـل واحـد من هـذه الخصـائص، ويتـبيّن من ذلـك أن هـذه الخصـائص والصفات واقعيه حيث إنّ الإمام علّل الأحكام المترتبه عليهن بذلك، ومع الأسف فإنّ البعض من العلماء ومن غير

العلمـاء ذكروا فى تعليل بيان الإمام عليه السـلام المـذكور مبررات بـدوافع نفسانيه وعملوا على تحريف كلام الإمام عليه السـلام باُمور من بنات أفكارهم بحيث لا ينسجم ولا يتناسب مع صريح كلام الإمام عليه السلام فى المقام.

وهكذا بالنسبه للإجماع وسيره المتشرعه والاُصول العمليه والعقليه كلّها تبيّن اشتراط الرجوليه للمفتى والمجتهد.

النتيجه :عـدم حجيّه فتوى وقضـاء المرأه بمقتضـى الأصـل اللفظى، والأصل العقلى،والأصل العملى. وعلى فرض شـمول اطلاقات

الأدله اللفظیه وسیره العقلاء فی

الرجوع إلی الخبیر لفتوی المرأه فإنّه مع وجود الروایات الخاصّه والإجماع علی

ص: ۱۹۲

۱- مستدرک الوسائل، ج۱۷ کتاب قضاء الباب ۲ من أبواب صفات القاضی، ح۱؛اختصاص الشیخ المفید، ص ۵۰.

۲- نهج البلاغه : الخطبه ۸۰.

خلافه واعراض المشـهور عن تلك المطلقات، وسيره المتشرعه على عدم حجيّه فتوى المرأه، ومقتضى الأصل العملى فإنّ تلك الاطلاقات لا اعتبار لها، وبالتالى

ولا تصـلح المرأه للامامه العظمى والقضاء ولا لتوليه البلدان، هذا لم يولّ النبى الأكرم عليه السـلام ولا أحد من خلفائه وأوصـيائه عليهم السلام ولا من بعدهم امرأه قضاء ولا ولايه بلدٍ فيما بلغنا من قانون الإسلام ولو جاز ذلك

لم يخل منه جميع الأزمان اعاشه المسلمون فى عصر النبى الأكرم عليه السلام إلى يومنا هذا.

المروه:

وذكر أن من جمله شـروط المجتهـد «المروه» بـأن لا يكون المجتهـد محبّاً للـدنياومكبّاً عليها، ورروايه الاحتجاج تـدلُّ على هـذا المعنى أيضاً «من كان من الفقهاءصائناً لنفسه وحافظاً لدينه ومطيعاً لأمر مولاه ومخالفاً على هواه فللعوام أن

يقلده»(۱) .

الجواب :إنّ مطلقات أدله حجيّه الفتوى لا تـدلُّ على اشتراط المروه فى المجتهـد،لأنّ المروه إذا كانت مرتبه من مراتب العـداله، فالعداله شرط لحجيّه الفتوى وليست المروه أمراً مستقلاً عنها، وإذا كان معنى المروه يختلف عن معنى

العداله والمقصود بها أنّ المجتهد ينبغى أن يكون فى حياته وعمله تاركاًللمباحات وعاملاً بالمستحبات، فمثل هذا الأمر لا يمكن لغير المعصوم عليه السـلام ، وحتّى لو أنّ المجتهـد تجنب المباحات وعمل بالمسـتحبات إلاّ أنّ مثل هذا الالتزام لا يعدّ شـرطاً فى حجيّه الفتوى، ورروايه الاحتجاج لا تـدلُّ على أكثر من أن يكون الفقيه أميناً وثقه فى الـدين، ومخالفه الهوى ومجاهـده النفس لا ربط لها بالوثاقه والأمانه.

النتيجه :أنّ الأدله العامّه على جواز التقليـد وكـذلك الأدله الخاصّه كروايه الاحتجاج لا تـدلُّ على اشتراط المروه والالتزام بترك المباحات والعمل بالمستحبات للمجتهد، وحتّى لو قلنا أنّ المجتهد والعالم يجب أن يكون بمقتضى

الروايات زاهـداً فى الـدنيا وراغباً إلى اللّه وغير محبّ للدنيا فمع ذلك لا يسـتفاد اشتراط المروه للمجتهد من هذه الأدله، رغم أن مجاهده النفس للفقيه ولغير الفقيه يستلزم عملاً حصول الملكه القدسيه للإنسان فى نيله الهدايه والتسديد الإلهى «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللّه ـَلَمَعَ الْمُحْسِنِينَ»(۲) ، ولكن الكلام فى أنّ اشتراط العداله للفقيه لا يلازم ترك

۱- الاحتجاج، للطبرسى، ص۲۲۵، وسائل الشيعه، ج۱۸، ص ۱۰۷، الباب ۱۱ أبواب صفات القاضى، ح ۳۴.
۲- سوره العنكبوت، الآيه ۶۹.

المباحات والإتيان بجميع المستحبات.

العقل:

لاشكّ فی أنّ المجتهد فی مقام الفتوی یجب أن یکون عاقلاً وهذا الموضوع من الاُمور البدیهیه والمسلّمه، وإلاّ فالمجنون لا یکون قوله وفعله فی الاُمورالعادیه معتبرا، وحتّی فی اُموره الشخصیه لاـ یحقّ له التصرف شرعاً فکیف الحال بفتوی المجنون والقول باعتبارها لجمیع المسلمین ؟

ومضافاً إلی بداهه هذه المسأله فإنّ أدله حجیّه الفتوی من الآیات والروایات والسیره العقلائیه تدلُّ علی لزوم تقلید العالم والفقیه والعارف بالقضاءوالأحکام الإلهیّه، والشخص غیر العاقل لا یملک قوّه ممیزه لتشخیص الأحکام فلا

ینطبق علیه عنوان العالم والعارف والفقیه فی الدین، وعلیه فلا شبهه فی أنّ المجتهد یشترط فی جواز تقلیده وافتائه أن یکون عاقلاً.

إنّما الکلام فی اشتراط بقاء العقل فی حجیّه الفتوی، فلو عرض علی الفقیه الجنون فهل تسقط فتواه عن الحجیّه أم لا ؟

الجواب :لاـ شکّ أنّ العقل شرط فی حدوث الفتوی، وأمّا فی بقاء هذه الحجیّه للفتوی فلا یشترط بقاء العقل لا بلحاظ سیره العقلاء فی اشتراط توفرالعقل فی بقاء حجیّه الفتوی، ولا بمقتضی الأدله اللفظیه، کما أشرنا سابقاً فی

عدم لزوم اشتراط الحیاه فی بقاء حجیّه الفتوی، وهکذا فی عدم اشتراط بقاءالعقل فی حجیّه الفتوی.

أمّا بمقتضی اطلاقات الأدله اللفظیه وسیره العقلاء فکما أنّ عروض الموت لایوجب سقوط حجیّه الفتوی فهکذا عروض الجنون علی المجتهد لاـ یوجب سقوط حجیّه الفتوی بقاءً، إذن فمقتضی اطلاقات الأدله اللفظیه واطلاق السیره العقلائیه غیر المردوعه فإنّ حجیّه فتوی المجتهد لا تزول بعروض الجنون علی الفقیه.

الأمر الآخر ما یتصل بزعامه وقیاده المسلمین فبالارتکاز القطعی لدی المتشرعه فإنّ قائد المسلمین لا یمکن أن یکون مجنوناً حدوثاً وبقاءاً، وهذاالموضوع لا یرتبط بأصل حجیّه الفتوی فی مقام بیان الحلال والحرام، وذلک

بمقتضی الأدله الخاصّه حیث یقول الإمام علیه السلام : «خذّ معالم من زکریا بن آدم ویونس بن عبدالرحمن ومحمّد بن مسلم الطائفی»، وهذا یدلُّ بوضوح علی أنّ

المجنون لیست له القابلیه للتصدی لمنصب الولایه، لأنّ منصب الإفتاء والقضاءیأتی بالمرتبه التالیه لمنصب الإمامه، وعلیه فیشترط بالضروره بقاء العقل للتصدی لهذا المنصب العظیم وهو زعامه المسلمین.

وذهب البعض إلی التفصیل بین المجنون الاطباقی والمجنون الأدواری، ففی المجنون الأدواری یشترط بقاء العقل، وفی المجنون الاطباقی لاـ یشترط بقاءالعقل، وهذا التفصیل مورد تأمل لأنّه إذا کان المجنون الأدواری من مصادیق المجنون فحینئذٍ لا یعتبر العقل شرطا فی

مورد بقاء فتواه بمقتضى اطلاقات أدله حجيّه الفتوى.

وتحصل ممّا تقدّم اُمور :

١ - إنّ أصل اعتبار العقل للمجتهد مفروغ عنه وبديهى.

٢ - إنّ اشتراط العقل إنّما يكون فى حدوث الفتوى أى يكون المجتهد حين صدورالفتوى عاقلاً، وأدله حجيّه الفتوى منصرفه عن صدور الفتوى من غير العاقل ولاتشملها، وأمّا اشتراط وجود العقل فى بقاء حجيّه الفتوى فغير معتبر للوجوه المذكوره آنفاً.

٣ - فيما إذا تصدّى المجتهد، مضافاً إلى مقام الإفتاء وبيان الحلال والحرام فى الأحكام الإلهيّه، إلى زعامه وقياده المسلمين، فيشترط بالارتكاز القطعى للمتشرعه توفر العقل، لأنّ الكتصدى لهذا المقام والمنصب لابدّ أن يكون عاقلاً،عادلاً، عالماً، و...، وذلك بأن يملك الشخص القوّه العقليه المميزه، وحينئذٍفإنّ بقاء العقل أيضاً شرط فى هذا المقام، وإلاّ فالشخص المجنون ليست له القابليه واللياقه على زعامه وقياده المسلمين بالضروره القطعيه العقليه

وبالارتكاز القطعى لسيره المتشرعه.

البلوغ:

ومن جمله شرائط المجتهد وشروط جواز الإفتاء، البلوغ، وقد ذكر لإثبات شرطيه البلوغ عدّه وجوه :

الأول:إنّ أدله جواز التقليد منصرفه فى شمولها عن الصبى.

الجواب :إنّ العمده فى أدله جواز التقليد هو سيره العقلاء وهذه السيره تشمل الصبى أيضاً، لأنّ العقلاء لا يشترطون فى الرجوع إلى الخبير أن يكون بالغاً، إذن فسيره العقلاء تجيز الرجوع إلى الخبير غير البالغ.

أمّا بالنسبه للأدله اللفظيه على جواز التقليد فهى على قسمين : أحدهما،الأدله الخاصّه حيث يعيّن الإمام المعصوم بعض الأشخاص للإفتاء ويأمر الناس بالرجوع إليهم فى أخذ معالم الدين والأحكام الشرعيه من : زكريا بن آدم

ويونس بن عبدالرحمن ومحمّد بن مسلم وأمثالهم، وهذا القسم من الأدله لا يشمل الصبى.

أمّا القسم الآخر من أدله جواز التقليد كآيه النفر فهى مطلقه وتشمل البالغ وغير البالغ ولا وجه لانصرافها عن غير البالغ، وهكذا الروايات التى وردفيها عنوان الثقه وعنوان الخبير والعارف بالأحكام فإنّها تشمل بمضمونهاالصبى أيضاً إذا كان عارفاً بالأحكام وعاملاً بالحلال والحرام.

الثانى:إنّ الصبى لا تقبل روايته، فبطريق أولى لا تقبل فتواه.

الجواب :إنّ هـذه الملازمه غير تامه، لأنّه يشترط فی نقل الروايات أن يكون الراوی ثقه ويصـدق عليه عنوان ما يعتمـد على قوله، وهذا العنوان يشمل الصبی أيضاً فيما إذا كان ثقه ومعتمداً فی نقل الأخبار.

الثالث:ذكر الشهيد الثانی رحمه الله فی كتاب القضاء أن اقرار الصبی على نفسه غير نافذ فهكذا قوله وفتواه لغيره.

الجواب :لا ملازمه بين سقوط اعتراف الصبی وسقوط رأيه وفتواه.

الرابع:إنّ حديث رفع القلم عن الصبی حتّى يحتلم والمجنون حتّى يفيق يدلُّ على عدم حجيّه فتوى الصبی.

الجواب :إذا قلنـا بأن حـديث رفع القلم ناظر إلى رفع المواخـذه عن الطفل لارفع التكليف عنه، فالاسـتدلال بهـذه الروايه ساقط، ولو قلنـا إنّ حـديث رفع القلم يـدلُّ على رفع جعـل التكليف ويقرر بـأنّ الأحكـام التكليفيه مرفوعه عن الصبی فيصـحّ الاسـتدلال حينئـذٍ بـالروايه مورد البحث، لكن لاـ ملازمه بين رفع التكليف عن الصبی امتنانـاً وسـقوط اعتبـار فتواه ورأيه لأـنّ مطلقات أدله التكليـف مـن قبيـل : أقـم الصـلاه، كتب عليكم الصـيام، وللّه على النـاس حـجّ الـبيت من اسـتطاع إليه سبيلاًـ و...، تقتضـی جعل التكليف على الصبی، إلاّـ أنّ اللّه تعـالى وعلى سبيل الامتنان رفع أصل التكليف عنه وهـذا الرفع الامتنانی للتكليف عن الصبی لا يلازم سقوط اعتبار رأيه وفتواه.

الخامس:إنّ المجتهد يشترط فيه العداله والإيمان ولذلك فإنّ فتوى الصبی غيرمعتبره.

الجواب :إنّ اطلاق أدله الإسلام واطلاق أدله الإيمان تشمل الصبی أيضاً، وكذلك ورد فی الآيات : «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاهِ الدُّنْيَا...»(۱)، حيث يشمل الصبی وغير الصبی، وهكذا بالنسبه إلى

العداله فإنّها مطلقه وتشـمل كلّ من كان أميناً فی أحواله وأفعاله وسائراً على الخطّ المسـتقيم فی الشريعه المقدسه سواءً كان هذا الشخص بالغاً أم غير بالغ.

السادس:إنّ مقام الإفتاء منصب من المناصب الإلهيّه المهمه جدّاً، والصبی لايملك اللياقه الكافيه للتصدی لهذا المنصب والمقام.

الجواب :إنّ هـذا الكلاـم خطابی أيضاً، فعنـدما تكون للصبی اللياقه والقابليه للتصـدی لمقام النبوه والإمامه كما صـرّحت بـذلك الآيـات القرآنيه التی تحـدثت عن النبی عيسـى والنبی يحيى وقالت : «وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا»(۲) ، وكذلك بالنسـبه لتصدی الإمام الجواد عليه السلام لمنصب الإمامه فی

۱- سوره النساء، الآيه ۹۴.

۲- سوره مريم،الآيه ۱۲.

طفولته، وكـذلك بالنسبه للإمام صاحب الزمان عليه السـلام الـذى تصـدى فى طفولته لمقام الإمامه الإلهى، فبطريق أولى تكون للصبى القابليه على التصدى لمقام الإفتاء.

السابع:صحيحه محمّد بن مسلم عن أبى عبداللّه عليه السلام قال : «عمد الصبى وخطأه واحد»(١) .وهذه الروايه تدلُّ باطلاقها على أن أمر وحكم الصبى مثل

خطئه فى الحكم حيث لا يترتب عليه أثر، فلو صدرت الفتوى من الصبى فإنّهاساقطه عن الاعتبار والحجيّه.

إن قلت :إنّ هذه الصحيحه وارده فى مورد جنايه الصبى وأنّ عمده خطأ، فإذا قتل الصبى شخصاً عمداً فإنّ هذه الجريمه لا تكتب عليه جريمه عمـديه بل تعتبر من القتل الخطأ وتتحمل العاقله الديه. وعليه فإنّ هذه الروايه وارده فى موردخاصّ وهو جنايه الصبى ولا تشمل مورد افتاء الصبى.

الجواب : أوّلاًـ :لاـ وجه لتقييـد مـدلول هـذه الروايه فـإنّ مقتضـى اطلاقهـا اسـقاط حجيّه فتوى الصبى، ولكن مع ذلك لا يمكن التمسك بهذا الاطلاق لأنّه يستلزم التالى الفاسد، فلازم هذا الاطلاق هو أنّ الصبى إذا تكلّم فى صلاته عمداً فيجب

القول بأنّ صـلاته صـحيحه ولا تبطل بـذلك لأنّ عمـده خطأ، فى حين أنّه لا أحـد من الفقهاء يلتزم بهذا اللازم، فالتكلّم العمدى مبطل للصلاه سواءً صدر من الصبى أم من غيره.

وهكـذا ينبغى القول فى جميع عبـادات الصبى أنّهـا غير مشـروعه لأـنّ عبـاداته جميعاًخطأ وهـذا اللازم أيضاً لا يلتزم به أحـد من الفقهاء. وعليه فالتمسك باطلاق الصحيحه يستلزم التالى الفاسد وليس له وجه.

المنزل والمنزل عليه:

أمّا حلّ المسأله فى مورد التنزيل فتاره يكون وجود الشـىء المنزل معـدوماً،وتاره اُخرى يكون أمراً وجودياً حيث ينزل بمنزله أمر وجودى آخر، فعندما يقال أنّ عمد الصبى كلا عمد، يعنى أنّ الأثر المترتب على العمل العمدى للصبى

بمنزله العدم ولا أثر له حيث يرفع أثر هذا العمل العمدى للصبى.

وإذا كـان التنزيـل الموجـود بمنزله موجود آخر فينبغى أن تـترتب على المنزل عليه جميع آثـار المنزل وإلاّـ فـإنّ التنزيـل يسـتلزم اللغويه، وحينئذٍ فإنّ صحيحه محمّد بن مسلم التى تقول : «إن عمد الصبى خطئه واحد»، فإنّها ترتب أثر الخطأ

على عمله العمـدى، فعمـد الصبى هنـا يتنزل بمنزله الخطأ الصـادر من الصبى، وهـذايعنى تنزيـل أمر وجودى بمنزله أمر وجودى آخر.

وعليه فإنّ موضوع الروايه منحصر من البدايه فى مورد جنايه الصبى فى باب

١- وسائل الشيعه، ج١٩، ص ٣٠٧، الباب ١١ من أبواب العاقله، ح ٢.

القتل وأن قتله يترتب عليه آثار القتل الخطأ، وأنّ عمد الصبى وخطأه كلاهما يترتب عليهما الأثر نفسه، غايه الأمر أنّ عمد الصبى منزل بمنزله الخطأ، كماورد فى مسائل الحجّ فى باب الاحرام أنّ الفعل العمدى له أثر معيّن والفعل الخطأ له أثر أيضاً، فالشخص الذى يرتكب بعض محرمات الإحرام عمداً فإنّ احرامه باطل وتترتب عليه الكفّاره، ولكن إذا ارتكب هذا العمل خطأ فسوف تترتب عليه الكفّاره فقط ولكن إحرامه لا يبطل.

والحاصل أنّ عمد الصبى خطأ فى باب الجنايه والقتل حيث تتحمل العاقله الديه وذلك بدليل خاصّ وأمّا فى باقى الموارد كإحرام الصبى خطأ له أثر من باب التنزيل ولكن حديث رفع القلم يرفع ذلك الأثر.

النتيجه :إنّ تنزيل عمد الصبى بمنزله الخطأ ينحصر فقط فى باب القتل ولايرتبط فى باب فتوى الصبى، إلاّ أنّ خبر أبى خديجه يدلُّ على عدم شموله للصبى حيث يقول الإمام : انظروا إلى رجل منكم عارفاً بالحلال والحرام، فمورد

الروايه هو الرجل ولا يشمل الطفل والصبى، غايه الأمر أنّ الروايه وارده فى باب القضاء لا فى باب الإفتاء، وعليه فإنّ الاستدلال بهذه الروايه أيضاً محل تأمل.

الثامن:عند الشك فى حجيّه فتوى الصبى فمقتضى الأصل عدم الحجيّه، سواءً مقتضى الأصل اللفظى : «وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً»(١) و«إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئا إِنَّ اللّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ»(٢) ، أو بمقتضى الأصل العقلى حيث إنّ الشك فى الحجيّه يساوق القطع بعدم الحجيّه، أو بمقتضى الأصل العملى الاستصحاب حيث إنّ الصبى قبل أن يصل إلى درجه الاجتهاد لم تكن فتواه حجّه، وعندما وصل فعلاً إلى هذه المرتبه نشك هل أنّ فتواه حجّه أم لا ؟ فنستصحب عدم الحجيّه.

وبعباره أُخرى، إن مقام الإفتاء بما أنّه منصب مجعول من قبل الإمام عليه السلام ، فنشك هل أنّ الإمام جعل الحجيّه للصبى فى هذا المقام أم لا ؟

ونفس الشك فى جعل الحجيّه للصبى فى هذا المقام يكفى لاثبات عدم حجيّه فتوى الصبى.

التاسع:إدعاء الإجماع على اشتراط البلوغ فى حجيّه فتوى المجتهد، ومن جمله من ادّعى الإجماع فى هذه المسأله المقدس الاردبيلى فى مجمع الفائده والبرهان.

النتيجه :إذا تمّ الإجماع على اشتراط البلوغ فله وجه، وإلاّ لا دليل على اشتراط البلوغ فى صحّه الفتوى بحيث يكون رادعاً عن سيره العقلاء.

١- سوره الإسراء،الآيه ٣٦.

٢- سوره يونس، الآيه ٣٦.

قياس غير المعصوم بالمعصوم:

ويمكن القول باشتراط البلوغ فى مورد حجيّه الفتوى حيث إنّ سيره العقلاء فى المقام مردوعه فى مذاق الشارع، لأنّ قياس غير المعصوم على المعصوم قياس مع الفارق، فإنّ اللّه تبارك وتعالى بمقتضى حكمته الأزليه قد اختار لمعصوم فى مرحله الطفوله للتصدى لمقام النبوه والإمامه لتوفر اللياقه لهذا المعصوم لتولى هذا المناصب الإلهيّه شرعاً وعقلاً، لأنّ قول المعصوم وفعله مطابقان للواقع ومصونان عن الخطأ والاشتباه، والكلام المصون عن الخطأ يكون حجّه

شرعيه وتعبديه وكذلك هو حجّه عقلاً، لأنّه عين الواقع سواءً كان كلام المعصوم صادراً فى زمان الطفوله، أو فى غير زمان الطفوله فالمعصوم يملك عصمه مطلقه وأن فعله وقوله وتقريره حجّه على الاطلاق،هذا أولاً.

وهذا على خلاف قول وفعل غير المعصوم المقترن عاده بالخطأ والاشتباه فمقتضى الأصل الأولى عدم حجيّه قوله وفعله، فإذا كانت فتواه حجّه شرعيه فذلک يحتاج

إلى دليل.

وثانيا:إنّ اطلاقات أدله جواز التقليد كآيه النفر والروايات الوارده فى المقام على فرض دلالتها على حجيّه التقليد فإنّها منصرفه عن تقليد غيرالبالغ، لأنّ المستفاد بشكل عام من مضامين الشرع أنّ الشارع فى موارد العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات لا يعتبر تصرفات الصبى نافذه بدون إذن وليه، وهكذا فالصبى يحتاج إلى قيّم شرعى لجواز تصرفاته فى أمواله وفى نكاحه وطلاقه وغير ذلک من الاُمور المنوطه بإذن الولى، فمثل هذا الشخص الذى

يعيش تحت اشراف القيّم الشرعى ولا تكون الأحكام الإلهيّه واجبه عليه لا يمكن القول بجواز تقليده فى بيان الأحكام الشرعيه تعبداً.

ثالثاً :عند الشك فى حجيّه فتوى الصبى فمقتضى الأصل الأولى عدم حجيّه فتواه، وذلک بمقتضى الأصل اللفظى : «إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئا»، وبمقتضى الأصل

العملى واستصحاب عدم الحجيّه، وبمقتضى الأصل العقلى فى أنّ الشک فى حجيّه فتوى الصبى عقلاً مساوق لعدم الحجيّه، وعليه فإنّه يشترط البلوغ فى مقام الإفتاء

وذلک بمقتضى الأدله الشرعيه ومذاق الشرع.

الحريه:

أمّا اشتراط الحريه وطهاره المولد فى المجتهد والمفتى فهو المشهور، وقد نقل آيه اللّه الحكيم فى المستمسک أنّ الشهيد رحمه الله فى الروضه يرى أن اشتراط طهاره المولد إجماعى(١) ، ولكن إذا كان المتولد من الزنا فى حكم الكافرفإنّ طهاره المولد شرط قطعاً، لأنّه فى هذه الصوره يعود هذا الشرط إلى اشتراط الإيمان، وبلا شک أنّ فتوى الكافر فى بيان الأحكام ليست بحجّه

على المسلم،

وعليه فإنّ الإسلام والإيمان يعتبران وشرطان لحجّيه الفتوى.

ص: ۱۹۹

۱- المستمسک، ج۱، ص ۴۶.

الاجتهاد المطلق:

ومن جمله شروط جواز التقليد، الاجتهاد المطلق، فهل يجب أن يكون المجتهدقادراً على استنباط الحكم الشرعى فى جميع أبواب الفقه، أو يصح تقليد المجتهدالمتجزى القادر على استنباط بعض المسائل الشرعيه من أدلتها ؟

الجواب :تقدّم تفصيل الكلام فى هذا الموضوع فى مباحث المجلد الأوّل، ومع ذلک ففى مورد المتجزى يقع البحث فى جهتين:

الأولى:هل أنّ فتواه حجّه لنفسه أم لا ؟

الثانيه:ما هى وظيفه الناس اتجاهه، وهل يجوز للعوام أن يقلدوه أم لا ؟

أمّا البحث فى الجهه الأُولى فإنّ مقتضى حجّيه أدله الفتوى، من سيره العقلاءوالأدله اللفظيه تقتضى حجّيه فتواه لنفسه إلاّ أن يكون هناک مانع من ذلک، لأنّ

سيره العقلاء تدلُّ على رجوع الجاهل إلى العالم، وتقليد المتجزى لغيره فى المسائل التى يعلم لايجوز، لأنّ مثل هذا التقليد ليس من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم بل رجوع العالم إلى الجاهل، فى صوره أن يكون قول الغير مخالفاللواقع، أو رجوع العالم إلى العالم فإنّه لا وجه له وتحصيل للحاصل.

أمّا مقتضى الأدله اللفظيه فى المقام فناظر لمورد لا يتمكن العامى فيه من استنباط الأحكام الشرعيه، فالمتجزى متمكن من استنباط الأحكام الشرعيه فى بعض الموارد ولذلک فإنّ أدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم لا تنطبق عليه، لأنّه عندما يحرز المتجزى الحجّه الشرعيه من

خلال الأدله والطرق والأُصول فإنّه يكون واجداً للطريق الشرعى ويكون استنباطه صحيحاً، وحينئذٍ فإنّ رجوعه للغير إما من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل أو رجوع العالم إلى العالم، وعلى كلا الصورتين غير معقول.

وعليه فإنّ مقتضى أدله الحجّيه شمولها للمتجزى على القاعده، لأنّ المتجزى خبيروعالم بالمسأله، ومقتضى أدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم يشمل المتجزى أيضاً، ولكن هل هناک مانع من جريان هذا الاقتضاء أم لا ؟ الصحيح أنّ المانع مفقود، لأنّ حجّيه قول الخبير موءيده بسيره العقلاء ومشموله لاطلاقات حجّيه الفتوى، ولا يوجد هناک مانع خاصّ من الآيات والروايات والإجماع على عدم

حجّيه فتوى المجتهد المتجزى لنفسه، لأنّ عمله بفتواه مستند إلى العلم والعلمى.

الجهه الثانيه : هل يجوز رجوع الغير إلى المتجزى وتقليده أم لا ؟

وقد ذكروا لعدم الجواز عدّه وجوه: منها: أنّه مع وجود المجتهد المطلق نشک فى حجّيه قول المتجزى والشک فى حجّيه قوله يساوى عدم الحجّيه.

ولكن ينبغى أن يلحظ ما هو المستفاد من أدله حجيّه الفتوى، فهل أنّ المستفادمن هذه الأدله حجيّه قول المتجزى أم لا ؟ وعلى فرض أنّه مقتضى الحجيّه فهل

هناك مانع لهذا الاقتضاء أم لا ؟

ص: ٢٠٠

أمّا من حيث الاقتضاء فإنّ سيره العقلاء تقرر جواز الرجوع إلى المتجزى، ولاسيّما إذا كان المتجزى أعلم من المجتهد المطلق فى مسأله خاصه، فالعقلاءيرجعون إلى المتجزى فيها لأنّه يصدق عليه عنوان رجوع الجاهل إلى الخبير والعالم.

إذن فمن حيث الاقتضاء فإنّ سيره العقلاء جاريه على جواز الرجوع إلى المتجزى، إلاّ أن يقال بلزوم الاحتياط فى هذا المورد أو مانعيه الإجماع،لأنّ الرجوع إلى المجتهد المطلق اجماعى ومع وجود مثل هذا الإجماع فإنّ اقتضاء

شمول السيره العقلائيه مشكل، لأنّ هذا الاقتضاء مبتلٍ بالمانع، غايه الأمر أن تماميه الإجماع وإثبات هذا المانع فى المقام مشكل، لأنّ هذا البحث لم يطرح فى كتب القدماء والإجماع لدى المتأخرين لا اعتبار له، مضافاً إلى الروايات

فى باب القضاء التى تجيز بالإجماع الرجوع إلى المتجزى.

ويمكن الاستدلال بمشهوره أبى خديجه عن الصادق عليه السلام حيث يقول :

«إيّاكم أن تحاكموا إلى أهل الجور وانظروا إلى رجل منكم، يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم حاكماً فإنى جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»(١) .

وهذه الروايه نصّ فى جواز الرجوع إلى المتجزى، لأنّ مفهوم عباره : يعلم شيئاًمن قضايانا، تصدق على الرجوع إلى المتجزى فى القضاء، وعليه فإنّ صغرى الإجماع فى المقام غير تامه لإثبات عدم جواز الرجوع إلى المتجزى، وكذلك كبرى الإجماع غير تامه أيضاً، لأنّه لا ملازمه بين باب القضاء والإفتاء،وعليه فالإجماع لا يثبت أنّ المفتى يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً.

ثانيا:على فرض تماميه الإجماع فإنّه اجماع مدركى للوجوه المذكوره سابقاً، وعليه فإنّ مانعيه الإجماع مخدوش صغروياً وكبروياً.

الدليل الثانى :على جواز تقليد المتجزى، دليل الإنسداد، بيان ذلك : أنّه لاشكّ فى أنّ العوام يعلمون بوجود تكاليف إلهيّه فى الشريعه الإسلاميه وأنّ الناس ليسوا مهملين ويعيشون بلا تكليف كالحيوانات والبهائم، إذن فبمقتضى هذا العلم بالتكليف وبوجود أحكام إلزاميه لزوم العمل بها، والطريق لامتثالها والعمل بها إمّا أن يكون من خلال الاجتهاد، والعامى ليس بمجتهد،أو من طريق الاحتياط، وهذا الطريق أيضاً يستلزم العسر على العامى. وحينئذٍ

ينحصر الطريق بتقليد العالم.

وغايه ما يثبته دليل الإنسداد هو نتيجه مهمله وفى قوّه الجزئيه، فالقدرالمتيقن منه معتبر وذلك فى مقام جواز تقليد فتوى المجتهد المطلق الذى نقطع بحجيّه فتواه إمّا على مستوى الحكومه أو الظنّ.

إن قلت :مع وجود المتجزى الأعلم فى مسأله خاصّه لا يوجد قدر متيقن، فالقدر

١- وسائل الشيعه : ج ١٨، أبواب صفات القاضى، باب ١.

المتيقن لدى العوام فى الرجوع إلى المجتهد المطلق فيما إذا لم يكن هناك متجزى أعلم فى مسأله خاصّه، ولو كان هناك متجزى أعلم فى المسائل الخاصّه فإنّ

سيره العقلاء تقرر جواز تقليد هذا الأعلم وتقدمه على المجتهد المطلق وذلك إذا كان المتجزى أعلم ببعض المسائل من قبيل وجوب مقدمه الواجب، الاستلزامات

العقليه، الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضدّه، مسأله الترتب و....

الجواب :إنّ هذا الفرض خارج عن محل الكلام لأنّ الكلام فى ما إذا لم يكن المتجزى أعلم من المطلق فى مورد المسائل الخاصّه.

وحاصل هذين الوجهين لدليل الإنسداد أنّ حجيّه فتوى المجتهد المطلق لأنّها هى القدر المتيقن، إلاّ أن دليل الإنسداد وحجيّه الظنّ المطلق فى مورد وجوب

التقليد غير تامه لأنّ باب الاجتهاد مفتوح، ومع وجود حجيّه الظنّ الخاصّ وفتح باب الاجتهاد والاحتياط والتمكن من الوصول إلى المجتهد الانفتاحى فإنّ مبنى الإنسداد فى باب التقليد غير تام.

أمّا ما هو مقتضى الأدله اللفظيه ؟

فى هذا المقام هناك نحوين من الأدله اللفظيه فى مورد جواز التقليد،أحدهما:الأدله اللفظيه الخاصّه التى يأمر الإمام فيها الناس بالرجوع فى مسائلهم الشرعيه إلى أشخاص معينيين كأبان بن تغلب، ومحمّد بن مسلم الطائفى،

ويونس بن عبدالرحمن، وزكريا بن آدم، وبريد العجلى وأمثالهم، فهذه الأدله لاتشمل المجتهد المتجزى لأنّه أوّلاً :إنّ هذه الروايات تنصّ على أفراد معينيين بالخصوص.

ثانياً :إن هوءلاء كانوا من الفقهاء الكبار الذين يحيطون علماً بجميع المسائل لا ببعضها، ولكن غايه ما يمكن أن يقال إنّ هذه الأدله الخاصّه لا يهدف إلى اثبات المطلوب حتّى يقال إنّ فتوى المتجزى حجّه ولا مفهوم لها حتّى يقال أن قول

المتجزى ليس بحجّه.

الطائفه الأُخرى من الأدله اللفظيه، الأدله العامّه والتى ذكر فيها عنوان الفقيه وعنوان العارف بالحلال والحرام، حيث ينبغى على الناس أن يرجعوا إلى الفقيه والعارف بالأحكام، وهذه الأدله من قبيل آيه النفر وروايه عمر بن حنظله و...، فهذه العناوين الوارده فى هذه النصوص لا تصدق على من يعرف بعض المسائل المعدوده، وحينئذٍ فمقبوله عمر بن حنظله متعارضه مع مشهوره أبى خديجه، لأنّ موضوع المقبوله هو العارف بالحلال والحرام والمجتهد المطلق،

ومورد مشهوره أبى خديجه هو المتجزى الذى : يعلم شيئاً من قضايانا، ومقتضى القاعده التساقط.

وعلى فرض عـدم التساقـط فـإنّ دليـل المشـهوره أخصّ من المـدّعى، وكـذلك المقبوله لأنّ هـذا الفقيه ينبغى أن يكون عـارفاً بالأحكام الإلهيّه ويشترط فى المفتى الاجتهاد المطلق، وهـذا يـدلُّ على اعتبار الاجتهاد المطلق فى باب القضاء، وحينئذٍ فالقاضـى هو العالم بجميع مسائل أبواب الفقه

ص: ٢٠٢

ومجتهد مطلق بالفعل فى جميع أبواب الفقه وقادر على استنباط الأحكام الشرعيه فى جميع مسائل الفقه، وهذا المعنى غير متسير إلّا للمعصوم.

إذن فمراد المقبوله من المجتهد العارف بالأحكام هو معرفه مقدار معتد به من مسائل الفقه وأن يكون قادراً على الاستنباط فيها، والشخص الذى لم يصل إلى هذا الحدّ وكان عالماً ببعض المسائل المعدوده فإنّ المقبوله تنفى الرجوع إليه.

مضافا إلى أنّ المقبوله وارده فى باب القضاء، والدليل هنا أخصّ من المدّعى،فالمدّعى هو أن يكون المجتهد عارفاً وعالماً بالأحكام الإلهيّه فى جميع أبواب الفقه ويكون مجتهداً مطلقاً، والمقبوله تدلُّ على لزوم أن يكون هذا الشخص عارفاًوعالماً بالأحكام الإلهيّه فى خصوص باب القضاء، والدليل الخاصّ لا يمكنه اثبات المدّعى العام.

ومن جمله الروايات التى استدل بها على اشتراط الاجتهاد المطلق فى الفتوى،روايه الاحتجاج : «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، وحافظاً لدينه، ومطيعاًلأمر مولاه، ومخالفاً على هواه فللعوام أن يقلده»(١) .

وهذه الروايه تدلُّ على أنّ المجتهد يجب أن يكون فقيهاً وقادراً على استنباط الأحكام الشرعيه فى جميع أبواب الفقه حتّى يصدق عليه عنوان الفقيه والمتفقه،والشخص الذى حفظ بعض المسائل المحدوده لا يصدق عليه أنّه فقيه.

إلّا أنّ روايه المقبوله وروايه الاحتجاج لا تثبتان شرطيه الاجتهادالمطلق للفتوى، لأنّهأوّلاً :إن مقبوله عمر بن حنظله ضعيفه سنداً وأنّ عمر بن حنظله لم يرد توثيقه فى كتب الحديث، وهكذا روايه الاحتجاج مرسله وضعيفه سنداً.

ثانياً :ومن جهه الدلاله فإنّ المقبوله أخصّ من المدّعى وناظره إلى خصوص باب القضاء حيث تدلُّ على أنّ القاضى يجب أن يكون عارفاً بأحكام القضاء ولا تدلُّ على

أنّ الحاكم يجب أن يكون عارفاً بالأحكام الشرعيه فى باب القضاء وفى باب الإفتاء كليهما، واثبات الملازمه بين باب القضاء وباب الإفتاء غير متسالم عليه.

مضافاً إلى أنّ روايه الاحتجاج من جهه الدلاله غير قابله للاستدلال بها على جواز التقليد، لأنّها لو كانت قابله للاستدلال فإنّها مطلقه (فللعوام أن يقلدوه) مطلقاً وهذا يعنى جواز التقليد فى باب اُصول الدين أيضاً، فى حين أنّه

لم يقل أحد بجواز التقليد فى باب اُصول الدين تعبداً، بل يشترط العلم فى اُصول الدين ولو كان من العلم العادى لا التعبدى ولا التقليدى.

النتيجه :إن مقتضى سيره العقلاء فى رجوع الجاهل إلى العالم تشمل المجتهدالمتجزى، وفى مقابل هذه السيره فإنّ الأدله اللفظيه من الآيات والروايات أو الإجماع ليست برادعه عن هذه السيره.

مضافاً إلى أنّ الاستدلال بمشهوره أبى خديجه لإثبات حجّيه فتوى المتجزى فإنّ سندها على حدّ تعبير المستمسک، لا يخلو من اعتبار وكونها فى القضاء لا يمنع

۱- الاحتجاج، للطبرسی، ص۲۲۵، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۱۰۷، الباب ۱۱ أبواب صفات القاضی، ح ۳۴.

من الاستدلال بها فى المقام لأنّ منصب القضاء يلازم منصب الفتوى ولا عكس،فما دلّ على اعتبار شىء فى القضاء يدلَّ على عدم اعتباره فى المفتى.

النتيجه :إنّ الاستدلال بهذه الروايه لإثبات جواز حكم وقضاوه

المتجزى صحيح، لأنّ هذه الروايه معتبره سنداً أيضاً.

ومن جهه الدلاله فإنّها صريحه فى أنّ القاضى هو : من يعلم شيئاً من قضايانا،(أو على نسخه بدل : قضانا) فالشخص الذى يعلم شيئاً من قضايانا له حقّ

القضاوه، وهناك ملازمه بين مقام القضاء والإفتاء، فكلّ شىء لا يعتبر شرطاً فى مورد القضاء فإنّه لا يعتبر فى مورد الإفتاء أيضاً، ففى مورد القضاء لا يشترط توفر الاجتهاد المطلق للقاضى بمضمون هذه الروايه، فهكذا فى مقام الإفتاء لايعتبر توفر الاجتهاد المطلق.

ولكن على مبنى المستمسك من وجود ملازمه بين القضاء والإفتاء وليس بالعكس وأنّه ليس لكلّ مفتى حقّ القضاء فهذا الكلام محل تأمل وخلاف الإجماع، فالفقهاء

ذهبوا بالإجماع إلى أنّ كلّ مفتٍ هو قاضٍ أيضاً.

ويقول الشهيد الثانى رحمه الله فى مسالك الأحكام والعلاّمه رحمه الله فى القواعد بأنّ قضاء المجتهد الجامع للشرائط نافذ بالإجماع، ولذلك يمكن القول بأنّ المفتى يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً وهكذا القاضى.

مضافاً إلى أنّ إجماع الفقهاء على أن كلّ من له حقّ الفتوى فله حقّ القضاء،وعليه فإذا دلّ الدليل على عدم اشتراط أمر فى القضاء فلا يمكن القول أن ذلك الشىء ليس بشرط فى الإفتاء أيضاً، وعليه فإنّ الملازمه بين باب القضاء وباب الإفتاء ليس لها وجه.

والوجه الآخر الذى ذكره صاحب المستمسك، عدم التنافى بين مقبوله عمر بن حنظله ومعتبره أبى خديجه، حيث حمل المقبوله على جنس المعرفه فالإمام يقول فيها : العارف بالحلال والحرام، بمعنى العارف بجنس الأحكام لا أن يكون

المراد من هذه الكلمه معرفه جميع أحكام الحلال

والحرام بحيث لا يتوفر ذلك إلاّ لدى المعصوم عليه السلام ، وعندما يكون المقصود من العارف بالحلال والحرام هو المعرفه بجنس الحلال والحرام فإنّه يصدق على الكثير والقليل، وفى هذه الصوره يرتفع التنافى بين المقبوله

والمعتبره حيث يشمل كلاً منهما العالم المتجزى، فيتعين حمل الحديث والحلال والحرام فى المقبوله على الجنس الصادق على البعض.

وهـذا الكلام أيضاً محل تأمل، فكيف يعقل أن يرجع الإمام عليه السـلام الناس إلى شـخص يعرف عددا من المسائل المحدوده، ويمكن القول إنّ المراد من المقبوله لا ـ العلم بجميع الأحكام ولا العلم ببعض الأحكام القليله، بل المراد شق ثالث وهو أن يكون الحاكم والقاضى المعتمد عالماً بالأحكام المبتلى بها، وعليه فإنّ المقبوله لا تشمل المجتهد المتجزى.

ص: ۲۰۴

وهكـذا الاسـتدلال بمعتبره أبى خـديجه لإثبات حجيّه قول المتجزى فإنّها محل تأمل، وبالإمكان القول بأنّ هذه الروايه تدلّ على حجيّه فتوى المجتهد المطلق من وجهين :

١ – أنّه ورد فى هذه الروايه قوله : الحاكم يعلم شـيئاً من قضايانا، وهذاالصدر مطلق يشـمل المتجزى والمجتهد المطلق لأنّ قضايا الأـئمّه عليهم السـلام كثير، ومن جهه اُخرى فـإنّ المقبوله تـدلُّ على اعتبـار واشتراط الاجتهـاد المطلق،وحينئـذٍ تكون النسـبه بين المقبوله والمشهوره نسبه المطلق والمقيد حيث يحمل المطلق على المقيد، وتعمل المقبوله على تقييد المقبوله المشهوره الناضره

لمورد المجتهد المطلق.

٢ – إنّ الإمام يقول فيها : يعلم شـيئاً من قضايانا، ولم يعيّن مورد الإرجاع وما هو المقـدار الـذى يعلمه من القضايا والأحكام حتّى يمكن الرجوع إليه،فمورد الإرجاع مطلق، وحينئذٍ يجب أن يكون القاضى مجتهداً بالإجماع ويعلم مسائل باب القضاء، والشخص الذى لا يعلم مسائل باب

القضاء لا ولايه له، النتيجه :إنّ هذين الوجهين فى معتبره أبى خديجه يقرران أنّ الاجتهاد المطلق شرط فى القاضى، إلّا أنّ هذين الوجهين محل نقد وتأمل.

نقد ومناقشه:

أوّلاًـ :إنّ المورد ليس من موارد حمـل المطلق على المقيـد، لأـنّ الاطلاـق الأـوّل وهو قوله : يعلم شـيئاً من قضايانا، يقع فى طول الاطلاـق الثـانى إلى من يعلم شـيئا من قضايانـاسواء كـان متجزّيـا أو مطلقـا لا فى عرضه، فلو تقرر الرجوع إلى الاطلاق فى مورد القضاء فإنّ هذا الاطلاق يعارضه.

إذن فهـذا المورد ليس من موارد تعارض المطلق والمقيـد، لأنّه فى المقام مع وجود الاطلاق الأوّل لا ينعقد الاطلاق الثانى، يعنى موضوع يعلم شيئاً من قضايانا ليس بتمام، وينبغى الرجوع إلى هذا القاضى العالم بمسائل الخصومه

والرجوع إلى الجاهـل لا وجه له، والرجوع إلى العالم الـذى يعلم فرد ما من مسائل الخصومه والقضاء مجهول ولا يعقل أن يرجع الإمام السائل إلى مثل هذاالشخص الذى يعلم بعض مسائل الخصومه ولا يعلم بجميع أحكامها.

وحينئـذٍ فإنّ العلم بقضايانا فى هـذه الصوره مقيـد بالعلم المعتد به فى أحكام الخصومه والقضاء، فلو أنّ المتجزى كان يعلم العلم المعتد به فحكمه نافذ.

النتيجه :إنّ ذيل المعتبره وهو : الرجوع إلى من يعلم شـيئاً من القضايانا،مقيـد بالعلم المعتـد به فى مسائل القضاء، والاطلاق الأوّل هو : يعلم شـيئاًمن القضايانـا. وعنـدما يتقيـد موضوع يعلم شـيئاً من قضايانـا بـالعلم المعتـد به من أحكام القضاء فحينئـذٍ لا وجود للاطلاق حتّى يقال بأنّ المعتبره مطلقه والمقبوله مقيده ويحمل المطلق على المقيد.

ثانياً :إذا قلنا فى مورد معتبره أبى خديجه أنّ القاضى المنصوب ليس هو قاضى

التحكيم، فإنّ موضوع المقبوله والمعتبره سيكون واحداً وحينئذٍ يكون للتقييدوجه حيث إنّ المعتبره تتقيد بواسطه المقبوله، أمّا لو كانت معتبره أبى خديجه وارده فى مورد قاضى التحكيم كما هو محل البحث والخلاف، وأن مورد المقبوله هو القاضى المنصوب، ففى هذه الصوره فإن تقييد المعتبره بالمقبوله ليس له وجه، لأنّ حمل المطلق على المقيد يجب فيه توفر شروط، منها : وحده الموضوع

والتكليف، فعندما يكون موضوع المقبوله مختلفاً عن موضوع المعتبره، بأن يكون موضوع المقبوله القاضى المنصوب وموضوع المعتبره قاضى التحكيم، فعندما يتعدد

الموضوع يتعدد الحكم، وفى هذه الصوره لا وجه لحمل المطلق على المقيد.

وغايه ما يمكن أن يقال إنّ المسأله مبتنيه على المبنى، فعلى أحد المبانى تكون المعتبره وارده فى مورد قاضى التحكيم وحينئذٍ لا يكون لحمل المطلق على المقيد وجه، وأمّا على مبنى أن تكون المعتبره ناظره لمورد القاضى المنصوب فحينئذٍ يكون لهذا الحمل وجه.

ثالثاً :على فرض أن تكون المعتبره ناظره لمورد القاضى المنصوب ولكن تقييدهابواسطه المقبوله لا يدلُّ على اعتبار الاجتهاد المطلق فى الفتوى، لأنّ الدليل أخصّ من المدّعى، لأنّ المقبوله وارده فى باب القضاء بأن يكون الحاكم عارفاًبالأحكام وعارفاً بالحلال والحرام بما يعتد به من أحكام القضاء، والمدّعى أنّ المجتهد يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً فى جميع أبواب الفقه، والدليل الخاصّ لا يمكنه إثبات المدّعى العام. مضافاً إلى أنّ الروايه وارده فى باب القضاء ولا ملازمه بين باب القضاء وباب الإفتاء.

رابعاً :إنّ المشهوره ترد فيها شبهه الاجمال لأنّ هذه الروايه تقول : يعلم شيئاً من قضايانا، وقد وردت هذه العباره فى نسخه اُخرى : يعلم شيئاً من قضانا،فلو كانت هاتان الجملتان صادرتين من الإمام عليه السلام فى مجالس متعدده فلا إشكال لأنّ ذلك يستلزم التأكيد، وإن كانت صادره فى مجلس واحد فإنّ جمله :

يعلم شيئاً من قضايانا، مردده بينها وبين جمله : يعلم شيئاً من قضانا، فإذاكانت العباره الاُولى هى الصحيحه فإنّها بالاطلاق تشمل المجتهد المتجزى، وإن كانت الثانيه وهى : يعلم شيئاً من قضانا فلا تشمل المجتهد المتجزى بل تختص بباب القضاء وفى دائره محدوده، ولذلك فهذه الروايه مجمله ولا تصلح للاستدلال على حجيّه قول المتجزى.

خامساً :هناك اجماع فى مورد القضاء على أنّ القاضى يجب أن يكون عالماً بمايرتبط باُمور ولايته، والشيخ الطوسى رحمه الله فى الخلاف والشهيد الثانى رحمه الله فى المسالك يعتبرون علم القاضى (بما يلى ولايته) وأنّ المراد من كونه عالماً فى القضاء هو أن يكون القاضى مجتهداً مطلقاً فى باب القضاء، ولذلك اشترط الاجتهاد المطلق فى القضاء.

وطبعاً يمكن القول هنا أنّه إذا كان (ما يلى القاضى) عباره عن جميع الأحكام الوارده فى فصل الخصومه فيجب أن يكون القاضى مجتهداً مطلقاً، وإذا كانت دائره

ما يلى القاضى لا تشمل جميع الأحكام فلا دليل على وجوب أن يكون القاضى مجتهداً مطلقاً، فإذا كانت عباره (ما يلى

ص: ٢٠٦

القاضی) شامله لبعض الأحكام فإنّ العلم بهذا المقدار يكفی فی المطلوب.

إذن فما يقال من وجوب الإجماع فی باب القضاء علی لزوم أن يكون القاضـی مجتهـداً مطلقاً غير تام، لأنّ هـذه المسأله لم تكن مطروحه فی كتب قدماء الأصحاب حتّی يمكن القول بأنّ هذه المسأله مورد اجماع الفقهاء.

النتيجه :إنّه لاـ يوجـد مـانع لاـ من الروايـات ولاـ من الإجماع علی حجيّه قول المتجزی، وعليه فمقتضـی سيره العقلاء حجيّه قول المتجزی، وحينئذٍ ينبغی النظر فی مقتضی القاعده فی المقام ما هو ؟

بيـان ذلك :تاره يكون المجتهـد المطلق والمتجزی متفقين فی الفتوی، فلا كلام فی أنّ دليل حجيّه الفتوی يشـملهما، وذلك من قبيل الخبرين المتوافقين حيث تشملهما أدله حجيّه الخبر.

وتاره يكون المجتهد المطلق والمتجزی متخلفين فی الفتوی، وهنا إذا كان المجتهد المطلق أعلم فلا شك أن قوله أرجح.

وثـالثه أن يكون كلاـ المجتهـدين متسـاويين فی العلم والفضـل ولكنهمـا مختلفـان فی الفتوی، فهنـا لا يكون دليل حجيّه الفتوی شاملاً لأی منهما، لأنّ الدليل الأظهر

لحجيّه الفتوی هو سيره العقلاء، وسيره العقلاء لا تشـمل أحدهما المعيّن لأنّه ترجيح بلا مرجح، ولا تشـمل أحدهما لا بعينه لأنّ الفرد المردد لا وجود خارجی له، ولا تشملهما معاً، لأنّه جمع بين النقيضين ومحال. فالنتيجه : تساقط كلا

الفتويين.

وتاره نقول فی هـذا المورد بالاحتياط وأنّ وظيفه العامی هو الأخـذ بأحوطهما،ولو قلنا علی فرض تماميه الإجماع أن هـذا المورد ليس من موارد الاحتيـاط، لأنّ أحـدهما حجّه، ومع وجود الحجّه لا موردللاحتياط، ففی هـذه الصوره تكون وظيفه المقلِّد العمل بالحجّه، وحينئذٍ إذا لم يكن العمل بالاحتياط ممكناً فمقتضی القاعده التخيير.

وتاره يـدور الأمر فی مورد المجتهـد المطلق والمتجزی بين التعيين والتخيير،لأنّ قول المجتهد المطلق حجّه تعيينيه وقول المجتهد المتجزی علی فرض حجيته مع وجود المجتهد المطلق حجّه تخييريه، ومقتضـی أصاله التعيين عقلاً فی المقام حجيّه قول المجتهد المطلق.

وأمّـا إذا كـان المتجزی أعلم من المطلق فی مسأله معيّنه فإنّ سيره العقلاءجاريه علی الرجوع إلی الأعلم، وعليه فإنّ حجيّه فتوی المجتهد المتجزی فی صوره ما إذا لم تكن مخالفه لفتوی الأعلم لها وجه، ويشملها اطلاق أدله حجيّه الفتوی.

مضافاً إلی أنّ النسبه بين الفقيه المطلق والمتجزی هی العموم والخصوص من وجه،فربّمـا يكون المجتهـد المطلق غير قـادر علی الاستنباط فی جميع أحكـام الأـبواب الفقهيـه، فهنـا لاـ يصـدق عليه عنـوان الفقيه والمتفقه علی الاطلاـق، ومن جهه اُخری فـإنّ المجتهد المتجزی الذی يعلم بعدد محدود من المسائل لا يصدق عليه أيضاً عنوان الفقيه.

وأمّا مورد الاجتماع بأن يكون المتجزى قادراً على الاستنباط فى مسائل معتدّ

ص: ٢٠٧

بها، فحینئذٍ یصدق علیه عنوان الفقیه، وعندما یصدق علیه عنوان الفقیه وعنوان العارف بالحلال والحرام الشرعی فإنّ أدله حجیّه الفتوی أعمّ من السیره العقلائیه والأدله اللفظیه تکون شامله له علی القاعده.

هذا تمام الکلام فی مورد حجیّه قول المتجزی وأنّه إذا لم یکن مخالفاً لفتوی الأعلم فإنّ المقتضی لحجیّه فتوی المتجزی المعتد به موجود والمانع مفقود.

نعم، فی القضایا التنجزیه تأمل لأنّ القضاء بمقتضی صحیحه سلیمان ابن خالد منحصر للنبی أو وصی النبی وخرج منها بالتخصیص منها أحکامنا المجتهد المطلق

والمتجیزی نشک فی خروجه نتمسک فیه بعدم الخروج باطلاق الصحیحه.

قال اللّه تبارک وتعالی:

«وَمَا کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولاً»(۱)

وقال اللّه تعالی أیضا:

«وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِی کُلِّ أُمَّهٍ رَسُولاً أَنْ اُعْبُدُوا اللّه َوَاجْتَنِبُوا

الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَی اللّه ُوَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَیْهِ الضَّلاَلَهُ فَسِیرُوا فِی الْأَرْضِ فَانْظُرُوا کَیْفَ کَانَ عَاقِبَهُ الْمُکَذِّبِینَ»(۲)وقال اللّه تعالی أیضا:

«وَقَالُوا لَوْ کُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا کُنَّا فِی أَصْحَابِ السَّعِیرِ»^(۳)

۱- سوره الاسراء، الآیه ۱۵

۲- سوره النحل، الآیه ۳۶.

۳- سوره الملک، الآیه ۱۰.

تنبيهات وتذيل

التنبيه الأوّل :

هنا يطرح هـذا السوءال، وهو : هل أنّ الشـرائط المـذكوره للمجتهد كالحياه، والعداله، الأعلميه، الرجوليه، البلوغ، الإيمان، طهاره المولد، الحريه و...، هل تعتبر شرطاً فى حجيّه الفتوى حدوثاً فقط، أو هى معتبره فى حجيّه

الفتوى حدوثاً وبقاءً ؟

إذا قلنـا بـأنّ هـذه الشـرائط معتبره فقط من حيث الحـدوث والابتـداء، فعنـدما كان المجتهـد عادلاً وعالماً وكان واجـداً للشـرائط المـذكوره فإنّه يجوز تقليـده، وبعـد تقليـده سـقطت بعض تلك الشـرائط وزال عنه العلم والعداله مثلًا فهل يبقى جوازتقليده لأنّ الشـروط المـذكوره تعتبر شـروطاً فى حـدوث جواز التقليـد فقط أم لا،أى أنّ شـرط الجواز هو بقاء هـذه الشـروط لدى المجتهد فينبغى مع زوالها العدول عنه، بمعنى أن هذه الشرائط معتبره من حيث حدوث جواز التقليد ومن حيث بقائه واستمراره.

ولقائـل أن يقول : إنّ وجود هـذه الشـرائط حـدوثاً كـافٍ لجواز التقليـد لأنّ حجيّه الفتوى من قبيل حجيّه الروايه، ففى مورد نقل الروايه عنـدما يكون الراوى ثقه حـدوثاً فهـذا يكفى لقبول روايته ولو أنّه بعـد نقله الروايه صار كاذباً أو فاسـقاًأو مرتداً فذلك لا يوءثر فى حجيّه روايته، وهكذا فى مورد الفتوى، وذلك من وجوه :

١ – إن مقتضـى الأصـل العملى وحجيّه الاستصـحاب بقـاء حجيّه فتواه بعـد تغيير تلـك الشـرائط، لأنّ فتواه كانت حجّه فى زمان حدوث الشرائط قطعاً، وفعلاً فى صوره

تغيير تلك الشروط نشك فى حجيّه فتواه وعدمها، فنستصحب بقاء الحجيّه.

٢ – اطلاـق الأـدله اللفظيه كـآيه النفر حيث تـدلُّ على أنّ الفقيه الجـامع للشـرائط فإنّ فتواه حجّه على الاطلاق، سواءً بقيت تلك الشرائط موجوده فيه أم لا.

٣ – سيره العقلاـء الـدالّه على رجوع الجاهـل إلى الخبير، وتشـمل صوره مـا إذابقيت الشـرائط أو تغيرت فـإنّ ذلك لا يوءثر فى خبرويته فى المسائل.

وقد ادّعى الشـيخ الأنصارى فى المقام الإجماع على اعتبار هذه الشـرائط حدوثاًوبقاءً للمجتهد(١) . ولكن الإجمـاع المنقول على المبنى الاُصولى للشيخ نفسه

ليس بحجّه، ولا سيّما مع وجود كثير من الفقهاء الذين لا يرون اشتراط بقاء هذه الشروط للمجتهد بقاءً.

وفى المقابل فإنّ بعض الفقهاء كصاحب التنقيح السـيّد الخوئى ذهب إلى اعتبار هذه الشـرائط حدوثاً وبقاءً إلاّ شـرط الحياه، فإذا مات المجتهد فإنّ حجيّه فتواه

تستمر بعد وفاته، وأمّا غير الحياه فإنّ سائر الشروط المذكوره للمجتهد معتبره

ص: ۲۰۹

۱- التنقيح : ج ۱، ص ۲۳۹.

فی حجیّه فتوی المجتهد حدوثاً وبقاءً بارتکاز المتشرعه، لأنّ المسأله تتصل بمرجعیه وزعامه المسلمین، فلو أنّ زعیم المسلمین ابتلی بنقص وعیب کأن أصبح

فاسقاً مثلًا أو زال علمه وصار جاهلًا فإنّه فی نظر العقلاء لا یلیق لهذاالمنصب ولا یرضی الشارع المقدس أبداً بأن

یکون زعیم الإسلام والمسلمین منفوراً لدی العقلاء.

وعلیه فاستثناء شرط الحیاه الذی لا- یعتبر منقصه لفتوی المجتهد لأنّه انتقال إلی کمال آخر وحیاه باقیه، فسائر الشروط معتبره حدوثاً وبقاءً فی المجتهدوذلک بمذاق الشارع وسیره المتشرعه، فالأدله الشرعیه وسیره المتشرعه التی تدلُّ علی لزوم توفر هذه الشروط حدوثاً، تدلّ بنفسها علی لزوم بقاء هذه الشروط فی المجتهد.

وحاصل التنبیه الأوّل أنّه باستثناء شرط الحیاه یجب توفّر سائر الشروط الاُخری للمجتهد حدوثاً وبقاءً کالعداله والإیمان والعقل، فیجب أن یکون المرجع مستقیماً فی سلوکه وعقیدته ویسیر دائماً فی خطّ الشریعه، سواءً أدّی انتفاء هذه الشروط کالعقل والاجتهاد إلی انتفاء الرأی أو عدم انتفائه کالعداله والأعلمیه.

والدلیل علی اشتراط توفر هذه الشروط للمجتهد حدوثاً وبقاءً سیره المتشرعه،فبوجدان وارتکاز المتشرعه فإنّ الفاسق وغیر المؤمن وغیر الطاهر المولد لیست

له القابلیه لتصدی منصب الفتوی والقضاء وزعامه المسلمین.

والعقلاء فی سیرتهم العملیه یرجعون فی مثل هذه الموارد إلی من تتوفر فیه الاستقامه والسلامه العقلیه لا- مطلقاً، وعلی فرض وجود اطلاق فی سیره العقلاءفإنّ سیره المتشرعه تقید اطلاق سیره العقلاء أو تردع عنها.

إذن فبحکم السیره القطعیه للمتشرعه فإنّ هذه الشروط کما یجب توفّرها فی المجتهد حدوثاً فإنّه یجب أن تتوفر فیه بقاءً، فإذا سلبت بعض هذه الشروط من

المجتهد بقاءاً فلا یجوز تقلیده بل یجب العدول عنه إلی

غیره، سواءً کانت تلک الشرائط المسلوبه تؤدی إلی سلب الرأی والفتوی کالعقل وملکه الاجتهاد أو لا تکون کذلک بل تؤدی إلی سلب الصفه مثل العداله والأعلمیه.

التنبیه الثانی :

إن تقلید المجتهد إنّما یکون جائزاً فیما إذا کان استنباطه للأحکام الشرعیه من الأدله المتعارفه من الکتاب والسنّه والإجماع والعقل، وفی الحقیقه إنّ الإجماع والعقل یرجعان إلی الکتاب والسنّه، لأنّ الإجماع بما هو هو غیر معتبر

والإجماع المعتبر هو الکاشف عن قول المعصوم، وهکذا بالنسبه إلی العقل فإنّه فی مورد وجود ملازمه بین حکمه وحکم الشرع

معتبر لا مطلقاً بحيث يشمل

ص: ٢١٠

الاستحسانات العقليه والقياس، فمثل هذا الرأى النابع من الاستحسانات العقليه والقياس ليس معتبراً شرعاً والسنّه إذا قيست محق الدين.

فلو أنّ شخصاً عمل على استنباط الأحكام من طرق غير متعارفه كالعلوم الغريبه من الجفر والرمل والاسطرلاب والسحر وأمثالها ممّن لم يقم دليل شرعى على

اعتباره فإنّ تقليده باطل، لأنّ أدله حجيّه الفتوى تدلُّ على جواز تقليد الفقيه فى الدين، والشخص الساحر أو الكاهن لا يصدق عليه عنوان الفقيه فى الدين.

وهكذا فى سيره العقلاء حيث لا يرون أنّ الساحر والكاهن والشاعر ومن يتعامل بالعلوم الغريبه أنّه فقيه فى الدين.

وأمّا المجتهد الإنسدادى الذى يرأى أن مطلق الظنّ حجّه من طريق مقدمات الإنسداد، ففى صوره كونه أعلم من الآخرين فيجوز تقليده سواءً كان يرى الحجيّه للظنّ من طريق الحكومه أو الكشف، لأنّ عنوان الفقيه فى الدين

والعارف بالحلال والحرام يصدق عليه، وسيره العقلاء قائمه على تبعيه الأعلم سواءً كان مجتهداً انفتاحياً أم انسدادياً، وقد تقدّم فى المجلد الأوّل توضيح هذاالموضوع بالتفصيل.

التنبيه الثالث :

إنّ استنباط المجتهد للأحكام الشرعيه سواءً كان بواسطه العلم الوجدانى أو بواسطه الامارات والأصول المعتبره يصدق عليه عنوان الفقيه والعالم بالدين،لأنّه إما أن يكون حقيقةً عالماً بالأحكام فى صوره العلم الوجدانى بالحكم

الشرعى أو من خلال الاماره المعتبره الشرعيه، وفى مورد الاماره فإنّ الشارع جعل لها الطريقيه والكاشفيه عن الواقع، أو أن يكون لديه علم تعبدى بالحكم فيما إذا كان موءدى الاماره مماثلاً للواقع، ففى هذه الصوره يكون علمه علماًتعبدياً بالحكم الظاهرى.

إذن عندما تقع هذه الموارد فى طريق استنباط المجتهد للأحكام سواءً من خلال العلم الوجدانى أو من طريق الاستنباط من الامارات الشرعيه فإنّ عنوان الفقيه

فى الدين والعارف والعالم بأحكام الحلال والحرام صادق عليه ويجوز تقليده حينئذٍ بمقتضى أدله حجيّه الفتوى.

وأمّا فى مورد الاُصول العمليه فإنّ المجتهد وإن كان ليس له علم بالواقع ولا علم بالحكم الظاهرى لأنّ مورد الاُصول العمليه هو الشك، فعندما يشك فليس له طريق إلى الواقع ولا علم وجدانى بالواقع ولا علم ظاهرى بالحكم، غايه الأمر أنّه يشك فى موضوع الحكم لا فى نفس الحكم، والفقيه يعلم أنّ الحكم المترتب على موضوع معيّن إذا أخذ الشك فيه هو مورد الاُصول العمليه، وعليه فعندما يكون المجتهد العالم عالماً فى هذا المورد فإنّ عنوان الفقيه فى مورد جريان الحكم يصدق عليه، فالأصل الحكم

يقينى غايه الأمر الشك فى موضوع الحكم، ولذلك يجوز تقليده أيضاً فى هذه الموارد.

النتيجه :فی جمع هـذه الموارد إنّ عنوان الفقيه والعارف بأحكام الحلال والحرام يصدق على الفقيه الذی يسـتنبط فتواه من الأدله الشـرعيه سواءً كـان علم المجتهـد والفقيه بالأحكـام وجـدانی أو علم تعبـدی، وسواءً كـان فی مورد الاُصول العمليه أم فی مورد الاماره، فإنّ فتواه ونظره يكون مشمولاً لأدله حجّيه الفتوی شرعاً وعقلاً.

التنبيه الرابع :

إذا لم يتمكن العامی من الوصول إلی المجتهد الجامع للشـرائط بسبب عدم وجودهذا المجتهد أو بسـبب أنّ التوصل إليه يستلزم العسر والحرج مثل حاله التقيه،

ففی هذه الصوره ما هو تكليف العامی ؟

الجـواب :لاـ شـك بـأن كـلّ مكلّف ملتفت إلى الشـريعه يعلم إجمالاًـ بثبوت تكـاليف إلهيه إلزاميه فی عهـدته أعم من الوجوب والحرمه ويجب عليه الخروج من عهده هذه التكاليف وامتثالها، وطريق الامتثال إما أن يكون بالعلم الوجدانی

بامتثـال التكليـف أو العلم التعبـدی والتقليـد أو الاحتيـاط، فـإذا لم تكن هـذه الطرق متيسـره للمكلّـف لاـ طريـق الامتثـال بـالعلم الوجدانی ولا بالعلم التعبدی والاحتياط لأنّه متعسر أو متعذر، ولا طريق لتقليد المجتهد الحیّ، فحينئذٍ يجوز

له تقليد المجتهد الميّت إذا كان أعلم من الحیّ، لأنّ سيره العقلاء جاريه فی رجوع الجاهل إلی العالم سواءً كان

المجتهد الأعلم حيّاً أم ميّتاً، وعليه فلا فرق فی سيره العقلاء بين تقليدالأحياء والأموات.

وهكـذا لا فرق فی التقليد الابتدائی والاسـتمراری، فإذا كان المجتهد الميّت أعلم من الحی فإنّ سـيره العقلاء تجيز تقليده وتبعيته مطلقاً.

والأدله اللفظيه أيضا وإن كانت تـدلُّ على تقليد المجتهد الحیّ ولكنها لا مفهوم لها بأنّ التقليد ينحصـر بالمجتهد الحیّ ولا يجوز تقليد الميّت، غايه الأمر أنّ

التقليـد الابتـدائی للمجتهـد الميّت الأـعلم محل تأمل ولازمه حصـر الأعلم بشـخص واحـد فی جميع العصور، وانحصار المرجعيه بشخص واحد فی جميع العصور والأزمنه

مخالف لضـروره مـذهب الإماميه، لأنّ ضـروره مذهب الإماميه قائمه على انفتاح باب الاجتهاد فی جميع العصور، وهذا المحذور العقلی فی انحصار المرجعيه فی شخص

واحد يعتبر مخالفاً لضروری المذهب فی بعض الحالات.

وأمّا فی صوره أن تكون هذه الضـروره العقليه بسـبب أنّ العامی والمقلد لا يمكنه التوصل إلی المجتهد الحیّ، ففی هذه الصوره وفی حال الضـروره والاضـطرار فلا مانع ولا محذور من انحصار المرجعيه فی شـخص واحد، ولذلك يجب على العامی فی هذه

الصوره تقليد الميّت الأعلم.

وأمّا إذا لم يتبيّن أعلميه الميّت أو المجتهد الحيّ أو أنّ المقلِّد أحرز التساوى بين المجتهد الميّت والمجتهد الحيّ، ففى هذه الصوره تسقط فتواهما عن الاعتبار، لأنّ أدله حجيّه الفتوى لا تشمل الفتويين المتعارضتين وحينئذٍ تكون

وظيفه العامى العمل بالاحتياط، وإذا كان الاحتياط يستلزم العسر والحرج بالنسبه له أو كان متعذراً فإنّه يقتصر على العمل بالاحتياط فى موارد الأحكام المحتمله الأهميّه مثل الأحكام فى

باب الفروج والأعراض والـدماء، مثلاً فى نشـر الحرمه بالرضاع فى عشـره رضـعات أوفى خمسه عشـر رضـعه، فإذا ارتضع الصبى والصبيه عشره رضعات فإنّه يحسب أخاًواختاً رضاعيه ولا يجوز بمقتضى الاحتياط التزاوج بينهما.

وإذا كـان الاحتيـاط متعسـراً ومتعـذراً بشـكل عـام سواءً فى مورد الأحكـام المحتمله الأهميّه أو فى غيرها، ففى هـذه الصوره فإنّ وظيفـه العـامى هى التخيير العملى،حيث يجـوز له العمـل بكـلّ واحـده من فتـوى المجتهـد الحىّ أو الميّت، فـإذا لم يكن هنـاك مجتهد حىّ ففى هذه الصوره يكون مخيّراً فى تقليد المجتهدين الأموات.

التنبيه الخامس :

إذا شـك المقلـد أن تقليـده لـذلك المجتهـد هل يقوم على أساس الموازين الصـحيحه الشـرعيه أم لا ، فما هى وظيفته فى هـذه الحاله ؟

الجواب :إذا كان الشك فى صحّه تقليده فإنّ ذلك يمكن تصويره بصور متعدده، فتاره يشك فى تقليده لهذا المجتهد من حيث الصحّه وعدمها وهل أنّ تقليده صحيح

أم لا ؟

ثانيـاً :الأعمـال التى عملهـا طبقـاً لـذلك التقليـد هـل هى صـحيحه ولا حاجه لإعادتها فى الوقت أو قضائها خارج الوقت، أو غير صحيحه ولابدّ من إعادتهاإذا كان الوقت باقياً وقضاءها فى خارج الوقت ؟

فى الجهه الاُولى إذا شك فى تقليده للمجتهد وأنّه هل يقوم على أساس الموازين الصـحه الشـرعيه أم لا، فلا أثر لهذا الشك إذا كان تقليده طبقاً للموازين الشرعيه وقلّد المجتهد الجامع للشرائط، وكان تقليده للمجتهد

على أساس الدواعى النفسيه غير المشـروعه ولم يكن ذلك المجتهد جامعاً للشـرائط ففى هذه الصوره فإنّ وظيفه المقلد وجوب الفحص كما هو وظيفه العامى فى مورد

التقليد الابتدائى فى وجوب الفحص، وهكذا فى صوره البقاء على تقليده فيجب عليه الفحص أيضاً، وإذا لم يكن المجتهد جامعاً للشرائط فيجب على المقلدالعدول عنه إلى غيره.

وأمّا فى الصوره الثانيه وهى الشك فى صحّه وفساد التقليد بلحاظ صحّه وفسادالعمل فهنا ثلاث صور :

الصوره الأولى:يعلم المقلِّد بأنّ الأعمال التى أتى بها مطابقه للواقع تقليداًأو احتياطاً، مثلاً فى مورد التسبيحات الأربعه فى الصـلاه، فالمجتهـد كـان يفتى بكفـايه التسبيحه الواحـده فى الصـلاه ومقتضـى الاحتيـاط ثلاث تسبيحـات، وكان هذاالمقلـد يأتى بثلاث تسبيحات فى صلاته فى الركعتين الأخيرتين فعمله هذا كان هو مقتضى العمل بالاحتياط وعمله صحيح.

الصوره الثانيه:أن يكتشف المقلِّد أنّ عمله خلاف الواقع وأنّ المجتهـد الـذى قلده كان يفتى بكفايه تسبيحه واحده أو يفتى بعدم وجود قراءه سوره فى الصلاه وكان المقلد يعمل بهذه الفتوى ثمّ انكشف له أن هذا المجتهد غير واجد لشرائط جواز

التقليـد سواء كـان عالم أو غير عالم وأنّ فتوى المجتهـد الجامع للشـرائط هو وجوب قراءه سوره فى الصـلاه ووجوب التسبيحات ثلاث مرّات فى الركعتين الأخيرتين فى الصلاه.

الصوره الثالثه:الشك فى الأعمال الشرعيه وهل أنّ عمله كان مطابقاً للواقع أوغير مطابق.

بيـان ذلـك :فى الصوره الأُولى حيث يكون عمله مطابقاً للواقع فإنّ عمله صـحيح بالطبع سواءً كان بمقتضـى تقليـده أو بمقتضـى الاحتياط ولا يجب الإعاده فى الوقت ولا القضاء خارج الوقت.

أمّـا فى الصوره الثانيه فإذا تبيّن أنّ عمله غير مطابق للواقع، ففى هـذه الصوره فمقتضـى القاعـده الإعاده فى الوقت والقضاء خارج الـوقت، لأنّ المكلّف لم يـأتِ بالمـأمور به من قبـل المولى، ولـذلك لاـ يكون عمله مجزيـاً، ولكن فى هـذه الصوره وبمقتضـى صحيحه : (لاـ تعاد) يمكن القول بالتفصيل بين الأجزاء الفائته هل هى أجزاء ركنيه أو غير ركنيه، فإذا كانت الأجزاء ليست ركناً فى الصلاه كالسوره

وتكرار التسبيحات الأربعه، ففى هذه الصوره وبمقتضـى صـحيحه (لاتعاد الصـلاه إلّا من خمس : الطهور، القبله، الوقت، الركوع، السجود) فعمله يقع مجزياً ولايحتاج إلى إعاده فى الوقت ولا قضاء فى خارج الوقت.

وأمّا إذا كانت الأجزاء الفائته من الأركان، ففى هذه الصوره وبمقتضـى صـحيحه (لاتعاد)، يجب عليه إعادتها فى الوقت وقضائها خارج الوقت.

أمّـا فى الصوره الثـالثه بـأن لاـ يتبيّن للمقلـد هـل أنّ عمله مطـابق للواقع أو غيرمطابق للواقع، ففى هـذه الصوره هل تجرى قاعـده التجاوز والفراغ فى اثبات صحّه عمله، أم لا تجرى ؟ وسيأتى الكلام فى ذلك إن شاء اللّه.

والكلام فى مورد الشك فى أنّ المجتهد الذى قلده هل هو جامع للشرائط وله أهليه الفتوى أم لا ؟ ففى هذا المورد يدور البحث فى جهتين :

الجهه الأُولى:من حيث صحّه تقليده وعدم صحّه تقليده بالنسبه للعوام.

الجهه الثـانيه :الأعمـال التى أتى بهـا المكلّف طبقاً لفتوى هـذا المجتهـد هل هى صـحيحه أم لا ؟ فى هـذا المورد ذهب صاحب العروه إلى صحّه أعماله وقال : (إذاعلم أن أعماله السابقه كانت مع التقليد لكن لا يعلم أنّها كانت عن تقليد

صحيح أم لا بنى على الصحّه)(١) فطبقاً لبيان صاحب العروه فإنّه إذا شك فى تقليده من جهه صـحّه أعماله أو فساده فإنّه يجرى أصاله الصحّه ولا يحتاج إلى إعاده وقضاء.

وطبعاً هـذا بالنسـبه للأعمال السابقه لا الأعمال اللاحقه حيث ينبغى عليه الفحص والتحقيق فيها، ومادام مسـتغرقا فى مـدّه التحقيق فإنّ وظيفته العمل بالاحتياط، وإذا تبيّن له من خلال التحقيق أن ذلك المجتهد لا أهليه له

۱- العروه، المسأله ۴۱.

للتقليد فيجب عليه العدول.

وتوضيح ذلك : أوّلاً :يجب أن نرى ما هو مدرك حجيّه أصاله الصحّه ؟

الجواب :إنّ المدرک لحجيّه أصاله الصحّه يتمثل بالأدله الأربعه : (الكتاب،السنّه، الإجماع، العقل).

أمّا الآيات، فيقول تعالى : «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنا...»(۱) .

وفى آيه أُخرى يقول : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرا مِنْ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ...»(۲) والغرض فى هذه الآيات هو الأمر بالعمل الحسن وبحسن الظنّ والبناء على صحّه أقوال وأعمال الآخرين.

أمّا الروايات، فما ورد فى الكافى عن الإمام أميرالموءمنين عليه السلام أنّه قال :

«ضع أمر أخيک على أحسنه حتّى يأتيک ما يغلبک منه ولا تظنّنّ بكلمه خرجت من أخيک سوءً وإنت تجد لها فى الخير محملاً»(۳) وهكذا نرى أنّ الإمام أميرالموءمنين يوصى بأن نحمل الكلمه الصادره من الآخرين على محمل حسن، مثلاً

إذا صدرت من مسلم كلمه ولا نعلم أن هذه الكلمه كانت عباره عن سلام، أو فحش وشتم، فلابدّ من حمل هذه الكلمه على سبيل الخير وعلى السلام لا على السبّ والشتم.

الروايه الأُخرى قول الصادق عليه السلام لمحمّد بن الفضل : «يا محمّد كذب سمعک وبصرک عن أخيک فإن شهدوا عندک خمسون قسامه أنّه قال كذا، وقال لم أقل فصدقه

وكذبهم»(۴) .

وهذا يعنى أنّک لو سمعت كلاماً غير مناسب فعليک أن تكذب سمعک وتحمل هذاالكلام على محمل مناسب حتّى لو أقسم لک خمسون شخصاً أنّ الشخص الفلانى تحدّث

بكلام غير لائق ولكن ذلک الشخص قال لک بأننى لم أقل هذا الكلام، فعليک بتصديقه وتكذيب أولئک الخمسين نفرا، وطبعاً فإنّ كلام الإمام عليه السلام لايعنى أن ذلک الشخص صادق فى كلامه وأن أولئک الخمسين يكذبون واقعاً بل مقصودالإمام أنّه يجب عليک تصديق ذلک الشخص فى انكاره وعدم النقاش معه فى ما يدّعى عليه.

إذن فمقتضى الآيات والروايات لزوم حمل فعل المسلم على الصحّه وعلى أحسن وجه.

۱- سوره البقره،الآيه ۸۳.

۲- سوره الحجرات، الآيه ۱۲.

۳- أصول الكافى، ج۲، ص ۳۶۲، ح ۳.
۴- الكافى، ج ۸، ص ۱۲۹، ح ۱۲۵؛ عقاب الأعمال، ص ۲۹۵، ح۱؛ الكفايه، ج۲ فى حجيه خبر الواحد.

وهكذا بالنسبه للإجماع حيث أجمع العلماء فى جميع الأعصار على لزوم حمل فعل المسلم على الصحّه.

وكذلك دليل العقل حيث يدلُّ على لزوم حسن العمل والسلوك مع الآخرين، ولو لم يكن هذا الأصل فى التعامل بين الناس ولم يحمل فعل المسلم على الصحّه، لتعرض

نظام المعاش ونظام المعاد إلى الخلل والإرتباك والنتيجه أنّه لا أحد يثق بفعل الآخرين أو قولهم، وبديهى أن مثل هذا المجتمع سيتعرض للفوضى والتلاشى والهرج والمرج.

وعلى هذا الأساس فعمل المسلم إذا كان يحتمل جهتين : جهه حسنه وجهه سيئه،فيجب حمله على الحسن، مثلاً لو رأينا شخصاً يشرب سائلاً فى آنيه واحتملنا أنّه

مسكر وأن شربه حرام، وهناك احتمال أن يكون هذا السائل ماءً، فالأمر مشكوك بين الخمر والماء فيجب حمل هذا السائل على محمل حسن وهو أنّه ماء وشربه حلال.

أو رأينا شخصاً يتناول المفطر فى نهار شهر رمضان ونحتمل أنّه افطر عمداًوارتكب المعصيه، وهناك احتمال أن يكون له عذر فى افطاره بأن يكون مسافراً أو مريضاً، فيجب حمل عمله هذا على محمل حسن وهو القول بأنّه افطر لعذر.

أو رأينا شخصاً يتحدث مع امرأه ونحتمل أن هذه المرأه من محارمه وأنّ حديثه معها بلا إشكال، وهناك احتمال أن تكون هذه المرأه أجنبيه والخلوه والحديث معها حرام، فهنا ينبغى حمل هذا الحديث والخلوه مع تلك المرأه على محمل حسن وهو القول بأنّ هذه المرأه من محارمه أو لضروره.

ثانياً :إنّ الحمل على الصحّه له معنيان : فتاره يكون الحمل على الصحّه بأن يكون الفعل صادراً من الغير كما ورد فى الأمثال المذكوره آنفاًوتاره اُخرى أن نشك فى الفعل الصادر من الغير هل أنّه جامع للأجزاء والشرائط، وبالتالى يقع صحيحاً، أو أنّ فعله غير جامع للأجزاء والشرائط ويقع فاسداً،

والمراد فى المقام أنّ تقليد هذا المقلِّد هل هو صحيح وتتوفر فيه شروط التقليدأم لا، وهذا هو المعنى الثانى للحمل على الصحّه بأن يكون العمل جامع الأجزاءوالشرائط.

ثالثاً :إن قاعده الصحّه عامّه وشامله لفعل الغير وكذلك فعل الشخص الشاك نفسه.

رابعاً :إنّ البحث فى المقام لا يرتبط بالتمسك بأصاله الصحّه بالمعنى الأوّل،بل المراد هو المعنى الثانى حيث يشك المقلِّد هل أنّ تقليده لذلك المجتهدوعمله طبقاً لفتواه صحيح بمعنى أنّه تام الأجزاء والشرائط أم باطل ؟

ص: ۲۱۶

النتیجه :ذهب المشهور فی هذا المورد وفقاً للعروه، إلی القول بصحّه الأعمال السابقه لهذا المقلِّد بمقتضی أصاله الصحّه، ولو قیل أنّه فی هذا المورد تجری قاعده التجاوز والفراغ فإنّ شمولها لهذا المورد محل تأمل، لأنّ مورد قاعده

التجاوز والفراغ تجری فی خصوص الطهاره والصلاه فی قوله علیه السلام : «کلما مضی من صلاتک وطهورک فذکرته تذکّرا فامضه ولا إعاده علیک فیه»(۱) ، وعلی

فرض شمولها لموارد اُخری فإنّ هذه القاعده لا تشمل ما

نحن فیه، لأنّ فی المقام صوره العمل محفوظه وأنّه قلَّد شخصا معینا ثم شک أنّه جامع لشرائط الفتوی أم لا، لم تجرِ قاعده الفراغ فی شیء من أعماله للعلم بأنّه أتی بها مطابقه لفتوی شخص معین، ومع ذلک فالتمسک بأصاله الصحّه فی المقام یکفی لصحّه الأعمال السابقه لهذا المقلِّد ولا یحتاج إلی إعادتها فی الوقت وقضاءها فی خارج الوقت.

التنبیه السادس :

المسأله الاُخری التی ینبغی التحقیق فیها هی أنّ الجاهل فی عمله إمّا قاصر أو مقصر وهذه المسأله تمّ بحثها فی مقدمه المجلد الأوّل ولا حاجه لتکرارها هنا،فعمل الجاهل القاصر والمقصر ولولم یکن عن تقلید إذا وقع مطابقاً للواقع

فعمله صحیح لأنّه قد خالف التکلیف أو الاجتهاد ولم یخالف التکلیف الواقعی،غایه الأمر لقائل أن یقول: إنّ الجاهل المقصر معاقب لأصاله الغرض والتعلّم.

وببیان آخر:أنّ مناط الاطاعه هی إمتثال تکلیف المولی ولیست مناطها موضوعیه التقلید أو الاجتهاد.

وأخیراً وبمناسبه شهاده فاطمه الزهراء علیهاالسلام تقرر تعطیل الدرس، وبعدأیّام الشهاده والعزاء تحل العطله الصیفیه ونأمل إن شاء اللّه تعالی أن نوفق فی السنه التحصیلیه القادمه لإدامه هذه البحوث بحقّ محمّد وآل محمّد، والحمدللّه ربّ العالمین وصلّی اللّه علی سیّدنا ونبیّنا محمّد وآله الطیبین الطاهرین ولعنه اللّه علی أعدائهم أجمعین.

هنا تمّ الجزء الثانی لکتابی المسمّی البرهان السدید فی الاجتهاد والتقلیدرشحات من دروسنا خارج الفقه فی الحوزه العلمیه فی قم المقدّسه بعنایه اللّه تبارک وتعالی العلیم القدیر الملک العلاّم المتفضل علی الآنام وتفضله الخاصّ بإتمام هذه النعمه النوریه علی عبد المملوک المحتاج الفقیر ذاتاً وعیناً :

قال اللّه تبارک وتعالی:

«قُلْ هَذِهِ سَبِیلِی أَدْعُو إِلَی اللّه ِعَلَی بَصِیرَهٍ أَنَا

۱- وسائل الشيعه، ج۱، ص۳۳۱، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، ح۶.

وَمَنْ اتَّبَعَنِی وَسُبْحَانَ اللّه ِ وَمَا أَنَا مِنْ الْمُشْرِکِینَ»(۱)

محمّد باقر الموحدی النجفی

لیله واحد وعشرین من شهر رمضان المبارک ۱۴۲۸ ه . ق

فهرست المطالب

۱- سوره یوسف، الآیه ۱۰۸.

الأدله اللفظيه من الآيات والروايات

التى تدلّ على جواز التقليد

وما يرد عليها من نقض وابرام

ص: ۲۱۹

نقد ومناقشه:●●● ۱۵۰

ص: ۲۲۰

ص: ۲۲۱

الفحص فى الشبهه الحكميه:●●● ۲۸۰

عصر الأئمّه عليهم السلام :●●● ۲۸۳

مقتضى القاعده:●●● ۲۸۷

ص: ۲۲۲

ص: ۲۲۳

ص: ۲۲۴

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامی عام ١۴٢۶ الهجری فی المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فی الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فی العلوم الإسلامية وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فی العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهی منظمة فی برامج إلكترونية وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوی تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبیّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فی المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فی الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فی ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.


مركز القائمية اصبهان للبحوث والتحريات الكمبيوترية
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹